

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOLOGÍA**

**Departamento de Estudios Árabes e Islámicos**



**TESIS DOCTORAL**

**DERECHO ISLÁMICO Y ESCLAVITUD EN ÁFRICA  
OCCIDENTAL (SS. X-XVI, XI-XVII)**

**Religión y etnicidad en la obra *Mi ray al-su ud*  
de Ahmad Baba al-Tinbukti (963/1556-1036/1627)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Marta García Novo**

Directora

**Cristina de la Puente González**

**Madrid, 2016**

Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Filología  
Departamento de Estudios Árabes e Islámicos



DERECHO ISLÁMICO Y ESCLAVITUD EN ÁFRICA  
OCCIDENTAL (SS. X/XVI-XI/XVII)

Religión y etnicidad en la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*  
de Aḥmad Bābā al-Tinbuktī (963/1556-1036/1627)

Tesis Doctoral

Marta García Novo

Directora

Cristina de la Puente González

2011



يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى

وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعرفوا

إن أكرمكم عند الله أتقاكم

¡Oh, gentes! Os creamos de varón y hembra y os hicimos pueblos y tribus para que os conociérais unos a otros. El más noble de vosotros a los ojos de Dios es el más piadoso.

Corán, 49:13.

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres.

Miguel de Cervantes, *Don Quijote de La Mancha*, LVIII.



Para la libertad sangro, lucho, pervivo.  
Para la libertad, mis ojos y mis manos,  
como un árbol carnal, generoso y cautivo,  
doy a los cirujanos.

Para la libertad siento más corazones  
que arenas en mi pecho: dan espumas mis venas,  
y entro en los hospitales, y entro en los algodones  
como en las azucenas.

Para la libertad me desprendo a balazos  
de los que han revolcado su estatua por el lodo.  
Y me desprendo a golpes de mis pies, de mis brazos,  
de mi casa, de todo.

Porque donde unas cuencas vacías amanezcan,  
ella pondrá dos piedras de futura mirada  
y hará que nuevos brazos y nuevas piernas crezcan  
en la carne talada.

Retoñarán aladas de savia sin otoño  
reliquias de mi cuerpo que pierdo en cada herida.  
Porque soy como el árbol talado, que retoño:  
porque aún tengo la vida.

“El herido” (fragmento), Miguel Hernández, *El hombre acecha*.

*Para Eduardo, mis padres, Ana y nuestras familias (todas)*

*A Eulalia Peydró Galicia*

## Resumen

Esta tesis doctoral analiza la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, escrita en Tombuctú por Aḥmad Bābā (963/1556-1036/1627), una fetua u opinión legal en el marco de la jurisprudencia islámica, que aborda la cuestión de los esclavos negros (*sūdān*) que reclamaban la libertad en los mercados del Norte de África, por haber sido capturados siendo musulmanes, algo que no está permitido en el islam. De acuerdo con el derecho islámico clásico, sólo los no musulmanes que no cuenten con la protección de un pacto o del estatuto de la *ḍimma*, pueden ser esclavizados. Aḥmad Bābā reitera esta doctrina en el *Mi<sup>c</sup>rāy*, haciendo hincapié en que, de acuerdo con la religión islámica, no existe ninguna relación entre el color de la piel y la esclavitud, y que los negros que habitan el *bilād al-sūdān* (el África occidental premoderna) no son esclavos por naturaleza. De esta forma da respuesta a las preguntas que se le dirigieron al respecto desde el Norte de África, en concreto desde la región de Tūwāt y desde el valle del Dra<sup>c</sup>a, respectivamente al sur de los actuales Argelia y Marruecos, enclaves fundamentales del comercio transahariano en la época. El análisis de los fundamentos jurídicos de la obra muestra una adaptación de la reglamentación islámica de la esclavitud a las características políticas y sociales del entorno africano mediante el establecimiento de listas de los grupos étnicos no musulmanes, y por tanto “esclavizables”, y de los grupos de musulmanes “no esclavizables”. Esta característica de la obra, que se observa ya en una obra precedente, la fetua de Majlūf al-Balbālī, emitida también en el África occidental premoderna, relaciona la religión, el principal factor determinante de la licitud de la esclavización en el derecho islámico, con la etnicidad, característica que determina las relaciones sociales políticas y sociales, especialmente las de dependencia, en el *bilād al-sūdān*. Esta tesis doctoral sugiere que la evidencia textual disponible permite establecer una duda razonable acerca sobre la posibilidad de que el estatus social y económico del autor fuera la causa de que éste emitiese una opinión jurídica más favorable de lo necesario hacia el comercio transahariano de esclavos.

Palabras clave: Cautivos, esclavitud, derecho islámico, escuela mālikí, color de piel, África occidental premoderna, comercio de esclavos transahariano.

## Abstract

This dissertation examines the work *Mi<sup>c</sup>rāj al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, written in Timbuktu by Aḥmad Bābā (963/1556-1036/1627), a fatwa or legal opinion that addresses the issue of the black (*sūdān*) slaves that claimed their freedom in the markets of North Africa, for having been captured while being Muslims, something not allowed in pre-Modern Islamic law. According to it, only infidels without the protection of a pact or of the *dhimma* status can be legally enslaved. Aḥmad Bābā repeats this doctrine, while emphasizing that the black skin color has nothing to do with slavery in islam, and that the peoples of pre-Modern West Africa (*bilād al-sūdān*) are not slaves by nature. This way the author gives a response to the questions that had been addressed to him by North African Muslims: from the Touat and the Dra<sup>c</sup>a valley regions, in the south of present-day Algeria and Morocco, main enclaves of the Transaharan trade at the time. The analysis of the legal foundations of the work shows that an adaptation of the Islamic regulations on slavery to the social and political characteristics of the local African setting takes place, namely by establishing lists of the “enslaveable” non-Muslim ethnic groups, and the “unenslaveable” Muslims. This feature, that can already be observed in a previous *fatwa* by Makhlūf al-Balbālī, also issued in premodern West Africa, links religion, the main determining factor for rightful enslavement according to islam, to ethnicity, that sets the pattern of social and political relations, and especially dependency relations, in the *bilād al-sūdān*. This dissertation suggests that the available textual evidence provides sufficient grounds as to reasonably suspect that the author’s economic and social status could have motivated that his ruling was more favorable to the Transaharan trade in slaves than necessary.

Keywords: Captives, slavery, Islamic law, Māliki law, skin color, premodern West Africa, Transaharan slave trade.

# Índice general

|   |            |
|---|------------|
| Resumen .....   | i          |
| Abstract.....   | ii         |
| Índice general.....   | iii        |
| Agradecimientos .....   | vi         |
| Abreviaturas y transliteración del árabe .....  | viii       |
| <b>Introducción .....</b>   | <b>2</b>   |
| Justificación .....   | 2          |
| Objetivos .....   | 8          |
| Interrogantes de investigación e hipótesis .....  | 9          |
| Antecedentes y estado de la cuestión.....   | 12         |
| Metodología .....   | 25         |
| <b>Capítulo 1: Ulemas del <i>bilād al-sūdān</i> en fuentes biográficas e<br/>históricas (ss. X/XVI-XI/XVII) .....</b> | <b>33</b>  |
| Orígenes de la jurisprudencia islámica en el <i>bilād al-sūdān</i> .....  | 33         |
| Ulemas del <i>bilād al-sūdān</i> premoderno.....  | 35         |
| <i>Ámbito geográfico</i> .....  | 63         |
| <i>Maestros y procedencia</i> .....   | 66         |
| <i>Obras aprendidas, transmitidas y compuestas</i> .....  | 80         |
| <i>Cadiazgo e imamato</i> .....   | 89         |
| <i>Prácticas ascéticas y sufíes</i> .....   | 90         |
| <b>Capítulo 2: Bio-bibliografía de Aḥmad Bābā al-Tinbuktī .....</b>   | <b>103</b> |
| El sabio de Tombuctú .....  | 103        |
| <i>La vida del autor a través de las fuentes</i> .....  | 105        |
| <i>La familia Aqīt</i> .....  | 107        |
| <i>Formación del autor</i> .....  | 111        |
| <i>Aḥmad Bābā y la invasión sa'adí del bilād al-sūdān</i> .....   | 114        |
| <i>El regreso a Tombuctú</i> .....  | 117        |
| Obra .....  | 118        |

|   |            |
|---|------------|
| <i>Obras del primer periodo de Tombuctú (963/1556-1001/1593):</i> .....   | 119        |
| <i>Obras del periodo marroquí (1001/1593-1015/1607):</i> .....  | 121        |
| <i>Obras del segundo periodo de Tombuctú (1016/1608-1036/1627):</i> .....   | 128        |
| <i>Obra conservada</i> .....  | 130        |
| <b>Capítulo 3: La obra <i>Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd</i></b> .....   | <b>136</b> |
| Manuscritos, ediciones y traducciones .....   | 136        |
| <i>Copias manuscritas</i> .....   | 136        |
| <i>Ediciones y traducciones</i> .....   | 137        |
| La obra <i>Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd</i> .....  | 140        |
| <i>Estructura de la obra</i> .....  | 143        |
| <i>Áreas temáticas</i> .....  | 147        |
| La doctrina mālikí sobre esclavitud y el <i>Mi<sup>c</sup>rāy</i> .....   | 153        |
| <i>Fundamentos jurídicos de la obra</i> .....   | 156        |
| <i>Doctrina mālikí sobre la esclavización de personas libres</i> .....  | 167        |
| <b>Capítulo 4: Esclavitud, religión y etnicidad en el <i>Mi<sup>c</sup>rāy</i></b> .....  | <b>176</b> |
| Etnicidad y religión en el <i>Mi<sup>c</sup>rāy</i> .....   | 176        |
| La obra <i>Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd</i> y el comercio transahariano .....  | 194        |
| Esclavitud y ulemas, ¿la dominación simbólica? .....  | 197        |
| <b>Conclusions</b> .....  | <b>203</b> |
| <b>Fuentes y bibliografía</b> .....   | <b>215</b> |
| Fuentes árabes .....  | 215        |
| Bibliografía .....  | 220        |
| <b>Anexo I: Traducción castellana del <i>Mi<sup>c</sup>rāy</i></b> .....  | <b>239</b> |
| <i>Consulta jurídica de Sa<sup>c</sup>īd b. Ibrāhīm al-Āirārī</i> .....   | 240        |
| <i>Escala para llegar a la sentencia sobre la esclavización de los negros o explicación y aclaración de las distintas clases de cautivos del bilād al-sūdān</i> ..... | 249        |
| <i>Respuestas de Aḥmad Bābā a las preguntas de Yūsūf b. Ibrāhīm b. °Amr al-Īsī</i> ...  | 273        |
| <i>Primera Pregunta</i> .....   | 273        |
| <i>Primera respuesta</i> .....  | 275        |
| <i>Segunda pregunta</i> .....   | 279        |
| <i>Segunda respuesta</i> .....  | 280        |

|   |            |
|---|------------|
| <i>Segunda respuesta</i> .....  | 280        |
| <i>Tercera pregunta y respuesta</i> .....   | 281        |
| <i>Anexo a la segunda respuesta de Aḥmad Bābā</i> .....   | 282        |
| <i>Fetua de Majlūf al-Balbālī acerca de los esclavos del bilād al-sūdān</i> .....   | 286        |
| <b>Anexo II: Jurisprudencia mālikī sobre esclavitud</b> .....   | <b>287</b> |
| Ibn Sahl (m. 486/1093), <i>Al-Iʿlām bi-nawāzil al-aḥkām</i> .....   | 287        |
| <i>Cuestiones sobre la manumisión (al-ʿitq) y las reclamaciones de libertad de un hombre propiedad de otros tres, que fue manumitido por uno de ellos en su testamento, y reclamado por otro [extracto]</i> ..... | 287        |
| Ibn Farḥūn (m. 799/1397), <i>Tabṣīrat al-ḥukkām</i> .....   | 289        |
| <i>Sobre los rehenes y las cuestiones (masāʾil) sobre éstos [extracto]</i> .....  | 289        |
| Al-Wanṣārīsī (m. 914/1508), <i>al-Miʿyār al-muʿrib</i> .....  | 289        |
| <i>Sobre esclavos comprados en tiempos de venta de personas libres</i> .....  | 289        |
| <i>Consulta sobre los esclavos de tierras abisinias (Ḥabaša)</i> .....  | 290        |
| Al-Ḥaṭṭāb al-Ruʿaynī (m. 953/1547), <i>Mawāhib al-ʿyālīl</i> .....  | 293        |
| <i>Sobre la manumisión [extracto]</i> .....   | 293        |
| <b>Anexo III: Ms. <i>Miʿrāy al-ṣuʿūd</i> Tamentit (Argelia)</b> .....   | <b>294</b> |
| <b>Anexo IV: Mss. Hunwick 536</b> .....   | <b>305</b> |
| <b>Anexo V: Texto árabe del <i>Miʿrāy</i></b> .....   | <b>308</b> |
| <b>Índices</b> .....  | <b>340</b> |
| Índice de figuras y tablas .....  | 341        |
| <b>Índice detallado</b> .....   | <b>342</b> |

## Agradecimientos

Estos agradecimientos siguen un orden cronológico inverso. Sin embargo, como excepción a esta regla, debo agradecer en primer lugar a J. O. Hunwick su esfuerzo generoso, su labor de casi cuatro décadas en el campo de la historia del *bilād al-sūdān*. Esta tesis doctoral no habría sido posible sin ella. En el Institute for the Study of Islamic Thought in Africa del Programa de Estudios Africanos de la Universidad Northwestern, M. S. Umar, R. Shereikis, C. S. Stewart y R. Seesemann me acogieron con hospitalidad y muy buenos consejos. El proyecto Euresci y sus actividades han hecho posibles muchas de las reflexiones en las que se basa esta tesis doctoral, y por ello doy las gracias a F. Guillén, A. de Almeida Mendes, R. Botte, I. Thioub, S. Trabelsi y M. Cottias. Por eso y por hacerme descubrir que en los estudios sobre esclavitud hay mucha calidad humana. Gracias a C. Varella por ambos motivos. Gracias a I. Warscheid por encontrar otro *Miṣrāy* en Tamentit. Gracias también a los investigadores del Institute for African and Asian Studies de la Universidad de Helsinki, en concreto a J. Hämeen-Anttila y S. Akar. En especial a K. Öhrnberg, por su saber, por su amistad y por todos los libros. Agradezco sinceramente la confianza depositada en mí por parte de J. Welch y P. Vita de Saint Louis University, y a M. C. Díaz de la Universidad Politécnica de Madrid, que me brindaron la oportunidad de ejercer la docencia. Gracias a M. Meouak por su ayuda siempre generosa.

Todo lo anterior ha sido posible gracias al apoyo económico, institucional y científico del Instituto de Filología, posteriormente Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Agradezco al personal técnico (J. I. Pérez, E. Samba y D. Solís), a las investigadoras e investigadores en formación (I. Boyano, R. Fuentes, O. Herrero, R. Mayor, M. Saurina) y al personal investigador de plantilla del antiguo Departamento de Estudios Árabes (M. Fierro, M. García-Arenal, M. Marín, F. R. Mediano, D. Serrano y A. Zomeño), su ayuda, su colaboración y su inspiración en mi aprendizaje del oficio de la ciencia. Gracias a E. Alfonso. También al resto de compañeros del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC, Madrid), con quienes ha sido un placer trabajar, en especial al equipo de *Mediterráneos*.



Esta tesis doctoral ha nacido del interés por el *Mi<sup>c</sup>rāy* y por Aḥmad Bābā al-Tinbuktī de su directora, C. de la Puente, quien me animó a llevar a cabo la traducción de la obra. Esta traducción fue presentada como trabajo de investigación para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados, dirigido por M. J. Viguera, a quien agradezco su orientación y sus consejos. Debo a la Dra. de la Puente mi interés por la esclavitud y por África, y no creo que eso se lo pueda llegar a agradecer como merece, al igual que tampoco podré agradecerle suficientemente que creyese en mí como investigadora y que me enseñase a serlo, y que supiera impulsar un deseo de saber previamente cultivado por muchas enseñanzas. De todas ellas, de toda la sabiduría y el esfuerzo de todos mis profesores, es fruto este trabajo.

Y siguiendo el orden cronológico inverso, gracias a A. Saldaña, M. Saldaña, S. Adlbi, M. Espinosa, L. Ruiz de Elvira y A. Cerrada. A la familia Springer por su inmensa generosidad. A la familia Díaz-Velázquez por todo su cariño. A la familia Novo-Magide y la familia García-Peydró, porque para que mi ser pese sobre el suelo, como diría Ángel González, han sido necesarios su amor y sus esfuerzos. En especial los de mis padres y los de Ana, a quienes debo todo, especialmente mis sueños. Gracias a mis hermanas, Irene y Silvia, por tanta alegría.

Y como siempre ha de quedar lo mejor para el final, gracias, Eduardo. Sé que no hay nadie tan afortunado como yo. No sólo por el lujo que supone contar con la hondura de tu pensamiento, al que este trabajo debe tanto, sino por todo lo demás. Mi vida, mi trabajo, el mundo y esta tesis no serían lo que son si no hubiera aprendido a mirarlos como tú los miras. Gracias por tu delicia constante y porque cada día

*donde se unen el amor y el compromiso,  
nace el camino que trazamos juntos.*



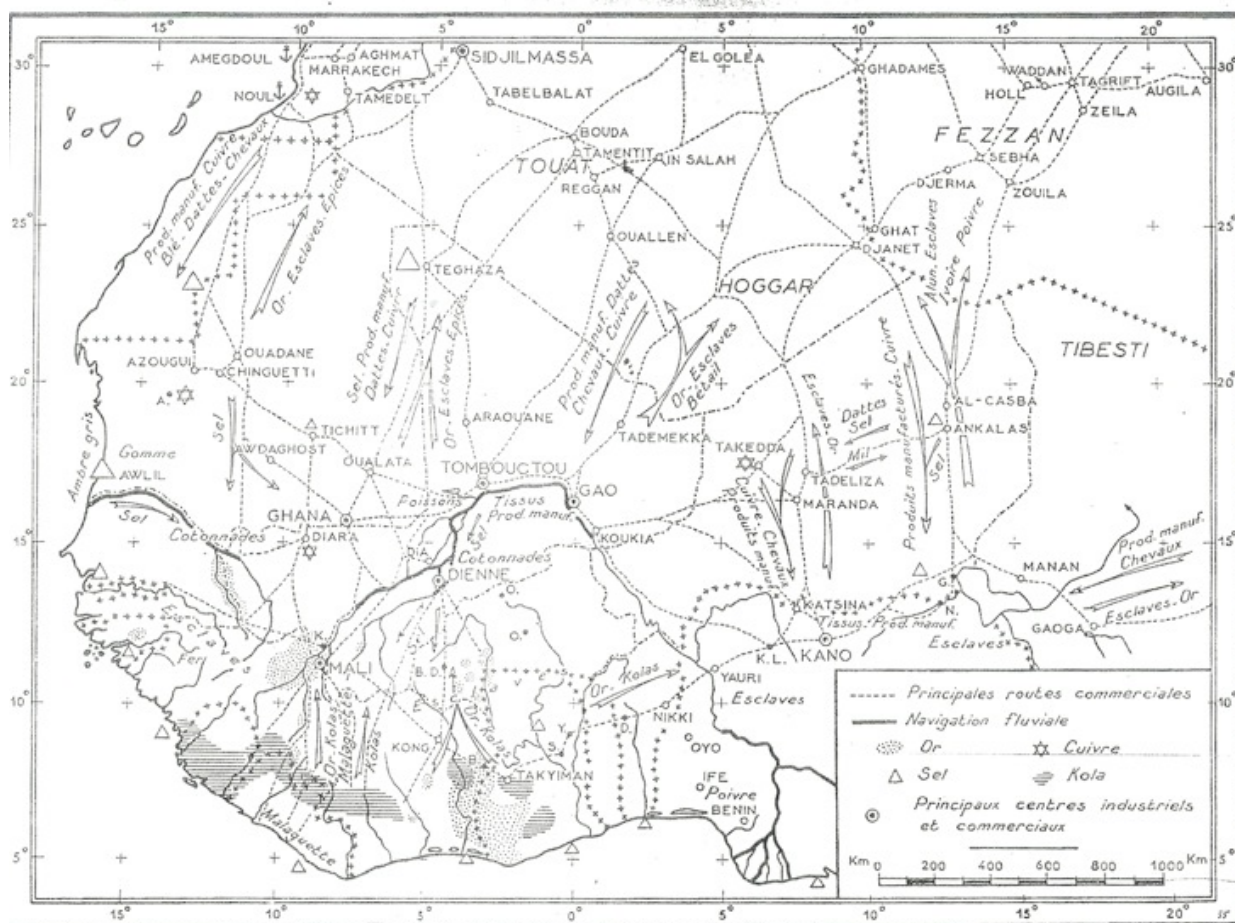


Fig. 2 Mapa de África occidental. Principales núcleos de población, rutas comerciales, productos y zonas de producción. Extraído de Mauny, R., *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge*, Dakar, Institut Français d'Afrique Noire, 1961, 575.

# Introducción

# Introducción

## Justificación

La presente tesis doctoral consiste en el estudio de la obra *Miʿrāḡ al-ṣuʿūd* de Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī. A través de ella, este trabajo analiza un aspecto de la reglamentación de la esclavitud contenida en la jurisprudencia islámica del África occidental premoderna, el *bilād al-sūdān*<sup>1</sup> de las fuentes árabes: la esclavización de cautivos y hombres libres. La particularidad de ésta, y lo que la diferencia de la jurisprudencia de otras regiones del mundo islámico premoderno, es que el principal factor que determina la posibilidad de esclavizar a los cautivos, que es la religión, en concreto la no adscripción al islam (la impiedad, *al-kufr*), coincide con un factor propio de la práctica tradicional africana de la esclavitud: la etnicidad. De esta forma se superponen las características que delimitan la esclavitud en el derecho islámico, a las que determinan su práctica en el contexto local, algo que resulta en la legitimación islámica de la práctica tradicional local, y que obvia algunas contradicciones que existen entre ésta y la *ṣarīʿa*.

---

<sup>1</sup> Literalmente, “el territorio de los negros”. Las fuentes árabes medievales se refieren con este término a la zona del Sahara y el Sahel, y a los territorios situados al Sur de éstos, de Este a Oeste del continente africano, ver Triaud, J. L., y A. S. Kaye, “Sūdān”, *EF*, s.v. El topónimo *al-Takrūr*, aunque empleado de forma similar, se refiere específicamente a la parte más occidental de este *bilād al-sūdān*, véase al-Naqar, ʿU., “Takrūr, the history of a name”, *Journal of African History*, 9 (1969), 365-374.

Aḥmad Bābā al-Tinbuktī (963/1556-1036/1627) es una de las figuras de mayor relevancia de la escuela jurídica malikí en el África occidental premoderna. Conocido en todo el occidente islámico, algo que atestigua la existencia de copias manuscritas de sus obras en todo el Norte de África y en el África subsahariana, son sin duda sus diccionarios biográficos *Nayl al-ibtihāy* y *Kifāyat al-muḥtāy*<sup>2</sup> los que mayor renombre le han reportado en el ámbito de los estudios árabes e islámicos. Autor además de varias obras jurídicas, gramaticales y sufíes, su contribución al estudio de la esclavitud y de la reglamentación de ésta en la doctrina malikí, fue llevada a cabo en la fetua que es objeto de este estudio, titulada *Miʿrāy al-ṣuʿūd ilā nayl ḥukm maʿyḥ al-sūd aw al-kašf wa-l-bayān li-aṣnāf maʿyḥ al-sūdān* (“Escala para llegar a la sentencia sobre la esclavización de los negros” o “Explicación y aclaración de las distintas clases de cautivos del “sudán”)<sup>3</sup>. En esta obra, Aḥmad Bābā da respuesta a las cuestiones que se le plantean acerca de la licitud de la esclavización de diferentes grupos étnicos del *bilād al-sūdān*. La captura y venta indiscriminada de musulmanes libres en estos territorios, algo que no permite el derecho islámico, cuya jurisprudencia es muy rica y explícita en este sentido, es el problema que da origen a estas preguntas.

En el presente trabajo se lleva a cabo un estudio de la obra *Miʿrāy al-ṣuʿūd* en el marco de la jurisprudencia islámica en el África occidental premoderna, para el cual ha sido necesario un análisis de lo que las fuentes disponibles refieren acerca del desarrollo de las ciencias islámicas en el *bilād al-sūdān*. Este análisis hace hincapié

---

<sup>2</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*. Existen varias ediciones: la más reciente es la de M. °Amar (El Cairo, Maktabat al-Taḳāfa al-Dīniyya, 2004, 2 vols.), que no me ha sido posible consultar para este estudio. Una algo anterior es la de °A. H. al-Harrāma, Trípoli-Libia, Kuliyat al-Da°wa al-Islāmiyya, 2000, que no mejora la publicada en los márgenes de la obra *al-Dībāy al-muḥab li-maʿrifat a°yān °ulamā° al-maḥab* de Ibn Farḥūn (Beirut, Dār al-Kutub al-°Ilmiyya, s.d.). También *Kifāyat al-muḥtāy li-maʿrifat man laysa fī l-Dībāy*, intr. y ed. M. Muṭī°, Rabat, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šuʿūn al-Islāmiyya, 2000, 2 vols.

<sup>3</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāy al-ṣuʿūd: aḡwibat Aḥmad Bābā ḥawla l-istirqāq*. (The Ladder of ascent: Aḥmad Bābā’s replies on slavery), ed. y trad. J. O. Hunwick y F. Harrak, Rabat, Publications of the Institute of African Studies, 2000.

en la procedencia étnica y geográfica de los ulemas que aparecen en las fuentes, en sus lugares de aprendizaje, tanto en el África subsahariana como en el Magreb y en el *Mašriq* (el Oriente islámico), en las obras que dichos ulemas aprendieron, transmitieron y, en algunos casos, compusieron, y en las actividades que llevaron a cabo en relación a su formación jurídica y religiosa, como el *cadiazgo* o el *imamato*, o sus prácticas ascéticas y/o sufíes. El estudio de la obra se enmarca también en el examen de la doctrina sobre esclavitud de la escuela jurídica *mālikí*, a través de la jurisprudencia producida sobre los esclavos que reclaman la libertad por haber sido capturados siendo libres de acuerdo con la *šarīʿa*. A este efecto se describe la evolución de los argumentos jurídicos presentes en esta jurisprudencia en un recorrido que abarca fuentes andalusíes, magrebíes y del *bilād al-sūdān* entre los ss. V/IX y X/XVI.

Además de los aspectos señalados anteriormente, este trabajo sitúa el *Miʿrāʾ* en el lugar que ocupa en el resto de la producción de su autor, tanto desde el punto de vista de la temática de su obra y bibliografía, como desde el punto de vista cronológico de su trayectoria vital. Junto al análisis de los fundamentos jurídicos antes mencionado, se describen también los aspectos formales de la obra, los distintos temas que es posible apreciar en ella, y su estructura. A este respecto, esta investigación persigue un análisis cronológico de la redacción de las distintas partes de la obra y una contextualización de las mismas encaminada a intentar determinar la finalidad o finalidades del texto, así como la autoría de una de sus partes, sobre la que se pondrán de manifiesto dudas razonables. Por último, este trabajo estudia el *Miʿrāʾ* en el marco de la práctica tradicional de la esclavización y la esclavitud en el *bilād al-sūdān* premoderno, y de las repercusiones de ésta en el comercio transahariano de esclavos. Parte para ello del análisis del papel de la etnicidad a la hora de determinar los individuos susceptibles de ser esclavizados de acuerdo con la práctica tradicional africana, y del que este mismo factor juega en la reglamentación contenida en la obra. A esto se añade también el estudio de la actividad comercial asociada a la prácticas de esclavización y del grupo social que la lleva a cabo, al que pertenece el autor. Se estudia además la relación de Aḥmad Bābā con las redes de

comercio de esclavos en el Norte de África, concretamente con la cofradía Nāṣiriyya y la *zāwiya* de Tamgrūt<sup>4</sup>.

Este trabajo es sobre todo el estudio de un texto en su contexto, que pretende responder a la definición que la Academia de la Lengua hace de la Filología: *ciencia que estudia una cultura tal como se manifiesta en su lengua y en su literatura, principalmente a través de los textos escritos*<sup>5</sup>. En ese sentido, es un estudio de la cultura árabo-islámica en el África occidental premoderna a través de una de sus fuentes más relevantes, la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, que se interpreta en función de las relaciones socio-económicas que le dan origen, de acuerdo con los principios fundamentales de la hermenéutica. Pretende ser una contribución al estudio de la producción intelectual del *bilād al-sūdān*, de la que sólo una mínima parte ha sido analizada hasta la fecha de forma directa, partiendo de las obras en sí mismas. Aparte de las crónicas de Tombuctú, y de otras regiones como Kano o Gonja, y de algunas de las obras de Aḥmad Bābā, las obras que componen esta producción se conocen sólo a través de testimonios indirectos. Muchas de ellas permanecen aún en forma manuscrita en bibliotecas de difícil acceso, en algunos casos catalogadas, pero en su mayoría pertenecientes a fondos privados, de los que hay poca o ninguna información disponible. Este estudio pretende establecer un diálogo directo con una obra y un autor fundamentales para intentar conocer un poco más el *bilād al-sūdān* premoderno, y con él, el patrimonio cultural africano.

Por otro lado, y en base a los hallazgos que el estudio de los fundamentos jurídicos de la obra ha puesto de manifiesto, este trabajo incluye también una

---

<sup>4</sup> La Nāṣiriyya es una cofradía sufí, existente hasta la actualidad, que constituyó uno de los principales actores económicos del Magreb entre los siglos IX/XV y XII/XVIII, época en la que dominó las rutas comerciales entre el *bilād al-sūdān* y el sur del actual Marruecos. Tuvo también una relevancia política y social considerable. Su sede principal es la *zāwiya* o convento de Tamgrout, que se encuentra en el valle del Dra<sup>c</sup>a, al sur de Marruecos. Véase véase Gutelius, D., “The path is easy and the benefits large: The Nāṣiriyya, social networks and economic change in Morocco 1640-1830”, *Journal of African History*, 43 (2002), 27-49.

<sup>5</sup> Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 22<sup>a</sup> ed., 2001, [en línea].



reflexión sobre la esclavitud desde el punto de vista de las relaciones sociales de dominación establecidas en el África occidental premoderna, en la se muestra cómo la jurisprudencia islámica, y el islam mismo, pueden ser considerados como un instrumento intelectual empleado por parte de uno de los grupos sociales dominantes a la hora de sostener su hegemonía. Se trata de una hipótesis en el ámbito de la historia social, o de la sociología histórica, de acuerdo a la cual la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-<sup>su</sup>ūd* puede ser concebida como un instrumento de dominación simbólica o violencia epistémica, que forma parte del recurso al islam como medio de legitimación ideológica del dominio de los mencionados grupos. Se trata de una aproximación que, a diferencia de la mayor parte de los trabajos precedentes acerca de la esclavitud en el *bilād al-sūdān* premoderno, no parte de la base de considerar a los ulemas del África occidental premoderna como piezas necesarias en el mantenimiento del orden social establecido, encargados de velar por la aplicación de la reglamentación islámica de la esclavitud. Al contrario, el punto de partida de esta hipótesis se fundamenta en el análisis del contexto (intelectual, social, económico y político) en que fue escrito el *Mi<sup>c</sup>rāy*, para sostener que su autor, pudo actuar como defensor intelectual de un interés de clase, de sus propios intereses. La adopción de este punto de vista en la investigación se justifica por la necesidad de tener en cuenta que los ulemas del *bilād al-sūdān* eran mayoritariamente comerciantes, actores fundamentales del comercio transahariano, en el que se sostenía su posición económica.

La esclavitud en África occidental no es un fenómeno del pasado, y esto no es una forma hiperbólica de referirse a las condiciones de explotación que sufren la mayoría de sus trabajadores, como en buena parte de los países denominados “en vías de desarrollo”, y de otros. Las formas modernas de esclavitud, como el trabajo forzoso y en condiciones de servidumbre, la trata de seres humanos y la explotación sexual, tienen lugar actualmente en la mayoría de los países del África subsahariana, aunque los datos disponibles al respecto son fragmentarios y no han permitido hasta la fecha una visión de conjunto. Los trabajos de investigación que profundizan en este fenómeno constituyen una parte imprescindible en el estudio de los procesos de democratización y de desarrollo social y económico del África subsahariana, dado que la desigualdad, de la que la esclavitud es síntoma y causa de forma simultánea,

es un factor determinante en el retroceso político, económico y cultural de los países que la sufren y toleran. Sin embargo, junto a estos tipos de explotación, la esclavitud tradicional, concebida en términos de propiedad, constituye hoy en día una práctica encubierta en algunos países de la zona del Sahel africano, como Sudán, Níger o Mauritania. En estos dos últimos casos<sup>6</sup>, se trata de prácticas sociales y jurídicas tradicionales, mantenidas en vigor de forma ininterrumpida hasta nuestros días, que persisten de forma generalizada. Éstas prácticas se acentúan en las áreas rurales, donde su pervivencia se sostiene gracias a los jefes tradicionales y a los grupos sociales dominantes, que recurren, como no cabría esperar de otro modo, al islam y a la tradición como elementos legitimadores de la esclavitud y de su propio poder.

La práctica de la jurisprudencia islámica en los países del Sahel es aparentemente más rudimentaria que la de los ulemas de esa región de los siglos X/XVI y XI/XVII. A pesar de ello, y de las diferencias de contexto, existe un paralelismo entre este fenómeno actual y el que este trabajo analiza. En ambos casos, el conocimiento de la religión y del derecho no son simplemente la base del prestigio de los ulemas o de los *marabout*, y un medio con que garantizar el orden social, sino que pueden constituir en realidad los instrumentos con que éstos lo construyen y con los que modelan en su propio beneficio las relaciones sociales y económicas. No es

---

<sup>6</sup> El resurgimiento de la esclavitud tradicional en Sudán fue consecuencia de la práctica del *ŷihād* durante la guerra civil (1983-2005) por parte de los grupos paramilitares islamistas, que pretendían mediante la captura y esclavización de parte de la población del sur del país, en concreto de la etnia Dinka, castigar el apoyo de ésta a las fuerzas rebeldes del sur. Se distingue, por tanto, de los contextos en que la esclavitud tradicional constituye una práctica ininterrumpida desde la época premoderna. Al respecto, véanse los informes de la organización Human Rights Watch, entre otros *HRW Background paper on Slavery and slave redemption in the Sudan* (1999-2002), disponible en <http://www.hrw.org/legacy/backgrounder/africa/sudan1.htm>. Sobre la esclavitud actual en Mauritania, véanse los informes anuales (1996, 1999, 2000, 2001, 2004) de la ONG SOS-Esclaves, disponibles en <http://www.sosesclaves.org/Pagecentrale.htm>. Sobre la esclavitud en Níger, véase el informe elaborado en 2004 por Anti-Slavery International y la asociación Timidria sobre la esclavitud tradicional en Níger, *Slavery in Niger, historical, legal and contemporary perspectives*, disponible en [http://www.antislavery.org/english/resources/reports/download\\_antislavery\\_publications/slavery\\_reports.aspx](http://www.antislavery.org/english/resources/reports/download_antislavery_publications/slavery_reports.aspx).

posible extrapolar una situación a otra, especialmente debido a las transformaciones que han tenido lugar en las sociedades saharo-sahelianas a raíz de los procesos de colonización, descolonización y creación de nuevas entidades políticas y sobre todo del asentamiento de nuevos órdenes jurídicos. Sin embargo, este estudio pretende sentar las bases para poner ambos fenómenos en relación, y en ello radica también parte de su pertinencia. Si bien el interés de un estudio histórico sobre algunos de los mecanismos legales que regulaban el comercio transahariano en los siglos X/XVI y XI/XVII, y de las mentalidades que los subyacen, se explica en sí mismo, y por la ausencia de trabajos precedentes, la posibilidad de plantear con ello los primeros elementos de un estudio diacrónico de la cuestión da respuesta a la necesidad de que la investigación abra a nuevas vías.

## Objetivos

El objetivo principal de esta tesis doctoral es analizar la obra *Mi<sup>c</sup>rā<sup>y</sup> al-<sup>ṣ</sup>u<sup>c</sup>ūd* de Aḥmad Bābā al-Tinbuktī y determinar la reglamentación que esta fetua hace de la esclavitud, justificando jurídicamente la condición servil de determinados individuos o grupos de individuos, tanto en función de su adscripción religiosa como de su etnia. Esta investigación pretende contribuir a la historia de la producción intelectual del *bilād al-sūdān*, y a la historia social del África occidental premoderna.

Partiendo de este objetivo principal, se desprenden los siguientes objetivos secundarios:

- 1) Estudiar las características principales en cuanto a formación y producción intelectual de los ulemas del *bilād al-sūdān*, para poder situar en este marco la trayectoria de Aḥmad Bābā al-Tinbuktī.
- 2) Examinar la obra de Aḥmad Bābā, a la vez que sus circunstancias personales, para contextualizar el estudio del *Mi<sup>c</sup>rā<sup>y</sup>* y poder establecer posibles finalidades de la obra.

- 3) Observar la estructura de la obra e intentar determinar la cronología de composición de sus distintas partes.
- 4) Analizar las características formales de la obra, señalando aquéllas que puedan justificar las dudas sobre la autoría de algunas partes del *Mi<sup>c</sup>rāy*, en concreto las respuestas legales (*Aŷwiba*).
- 5) Detallar la evolución de la doctrina mālikí sobre esclavitud a través de la jurisprudencia que sobre esta cuestión se compuso en el occidente islámico y el *bilād al-sūdān* entre los ss. III/IX y X/XVI.
- 6) Comparar el *Mi<sup>c</sup>rāy* con la jurisprudencia del *bilād al-sūdān* sobre esclavitud y analizar las posibles diferencias.
- 7) Observar los testimonios existentes acerca de los ulemas del *bilād al-sūdān* como grupo social dominante y acerca de sus intereses económicos.
- 8) Establecer el papel de la etnicidad en el *Mi<sup>c</sup>rāy* y compararlo con el que desempeña en la práctica tradicional de esclavitud y esclavización en el África occidental premoderna.
- 9) Analizar los posibles significados del texto y si éstos tienen implicaciones distintas en función de su contexto receptor.

## Interrogantes de investigación e hipótesis

Los interrogantes a los que pretende dar respuesta esta tesis doctoral son los siguientes:

- 1) ¿Por qué se solicitan desde el Magreb fetuas sobre los esclavos del *bilād al-sūdān*?
- 2) ¿Por qué se dirigen estas cuestiones a Aḥmad Bābā? ¿Se busca con ellas su pericia jurídica o su conocimiento de los grupos étnicos del *bilād al-sūdān*?

- 3) ¿Qué profundidad podía alcanzar la formación en ciencias islámicas de los ulemas del *bilād al-sūdān* premoderno?
- 4) ¿Es Aḥmad Bābā el introductor del género biográfico en el *bilād al-sūdān*?
- 5) ¿Es Aḥmad Bābā al-Tinbuktī el autor de las respuestas legales (*Aḡwiba*) sobre esclavitud que se le atribuyen?
- 6) ¿Cuál es la razón de que Aḥmad Bābā no determine, como sus predecesores, que las capturas de personas libres en el *bilād al-sūdān* constituyen una excepcionalidad a la que hacer frente con medios jurídicos excepcionales, como la admisión del testimonio del esclavo?
- 7) ¿Lleva el *Miʿrāʾ* a cabo una institucionalización de la práctica tradicional subsahariana de la esclavización y la esclavitud? ¿Es esta compatible con los principios del derecho islámico al respecto?
- 8) ¿Proporciona el *Miʿrāʾ* legitimidad islámica al fenómeno de las castas serviles?
- 9) ¿Favorece la reglamentación que el *Miʿrāʾ* hace de la esclavitud los intereses económicos del grupo social al que pertenece Aḥmad Bābā?
- 10) ¿Pretende el *Miʿrāʾ* limitar la aceptación del testimonio de los esclavos que reclaman la libertad, defendida por la fetua de Majlūf al-Balbālī (m. dp 940/1533)<sup>7</sup>?

---

<sup>7</sup> Majlūf b. ʿAlī b. Ṣāliḥ al-Balbālī (m. dp 940/1533), ulema de Walāta, localidad al sur de la actual Mauritania, discípulo de ʿAbd Allāh b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt, tío abuelo de Aḥmad Bābā. Estudió en el Magreb y posteriormente fue profesor en Kano, Katsina y otros lugares del África Occidental, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāya*, II, 246. Su fetua sobre los esclavos procedentes del *bilād al-sūdān* que reclaman la libertad fue publicada como apéndice en la edición de Rabat del *Miʿrāʾ*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāʾ al-ṣuʿūd*, 95 (texto árabe), 11 (trad. inglesa), véase la trad. castellana en el Anexo I de esta tesis doctoral.

- 11) ¿Puede el *Mi<sup>c</sup>rāy* ser considerado como un instrumento de dominación simbólica o de violencia epistémica por parte de Aḥmad Bābā y del grupo social al que pertenece?

La hipótesis principal de la que parte esta tesis doctoral es que la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd* de Aḥmad Bābā al-Tinbuktī podría ser un instrumento mediante el que el autor habría defendido sus intereses y/o los del grupo social al que pertenecía en el comercio transahariano de esclavos. La existencia de este interés puede fundamentarse tanto en las informaciones relativas a la actividad comercial de los ulemas del *bilād al-sūdān* premoderno, como en la relación de Aḥmad Bābā con la cofradía Nāṣiriyya de Tamgrūt a través de, al menos, uno de sus discípulos. La postura del autor acerca de la admisión del testimonio del esclavo en los casos en que se duda de la legitimidad de su origen, la ausencia en la obra de menciones a elementos muy asentados de la reglamentación islámica de la esclavitud, como la figura de las madres esclavas (*ummahāt al-awlād*), y la imposibilidad de aplicar fuera del *bilād al-sūdān* los mecanismos que Aḥmad Bābā propone para establecer la licitud de la venta de los esclavos, sustentan una duda razonable acerca de la finalidad del *Mi<sup>c</sup>rāy*, y podrían ser indicios de una búsqueda deliberada por parte del autor de eliminar trabas a la venta de esclavos procedentes del África subsahariana.

Además de esta hipótesis principal, se plantean las siguientes hipótesis secundarias:

- 1) Que al-Īsī, discípulo de Aḥmad Bābā en Marrakech, y miembro de la cofradía Nāṣiriyya, pudo ser en parte el autor, y no tan sólo el copista de las respuestas legales (*Ay<sup>w</sup>iba*) sobre esclavos que reclaman la libertad atribuidas a Aḥmad Bābā.
- 2) Que las *Ay<sup>w</sup>iba* y el *Mi<sup>c</sup>rāy* podrían, en su limitación de la aceptación del testimonio del esclavo que reclama la libertad, ser un medio para contrarrestar los posibles efectos de la fetua de Majlūf al-Balbālī sobre los esclavos del *bilād al-sūdān*, que lo acepta como prueba de su origen.

- 3) En ese sentido, tanto la petición de fetua procedente de Tuwāt, como las preguntas dirigidas a Aḥmad Bābā por al-Īsī, podrían deberse a la búsqueda de un instrumento jurídico que contrarrestase los efectos negativos que la fetua de Majlūf al-Balbālī pudo tener sobre el comercio transahariano de esclavos.
- 4) Que el *Mi<sup>c</sup>rāy* puede ser considerado como un instrumento de la dominación simbólica o de violencia epistémica de los ulemas del *bilād al-sūdān* sobre los no musulmanes (o sobre musulmanes) de esta zona.
- 5) Que el *Mi<sup>c</sup>rāy* otorga implícitamente legitimidad islámica a la práctica tradicional de esclavización del África occidental premoderna

## Antecedentes y estado de la cuestión

La historia de África más allá del Sahara es un campo de estudio al que se ha dedicado relativamente poco interés científico hasta bien entrado el siglo XX. Envuelta en un halo de misterio y exotismo, la imagen del África subsahariana era la de un territorio impenetrable, repleto por igual de riquezas y peligros, y poblado por gentes consideradas primitivas e inferiores, dos prejuicios sobre los que se sustentaron innumerables y arbitrarias justificaciones para su dominación. Quizá por este motivo, la mayor parte de la literatura escrita sobre el *continente sin historia* ha estado directamente relacionada con la explotación de sus recursos naturales y humanos, obras geográficas y de viajes en las que además de los paisajes y costumbres de sus habitantes, se detalla qué puede obtenerse de África y cómo.

El comercio del oro, la sal y los esclavos constituye el motivo fundamental por el que los viajeros árabes atraviesan por primera vez la barrera natural que constituye el desierto del Sahara, que para las tribus beréberes ya era desde principios de la era cristiana el mar que les unía con las riquezas de la otra *orilla* (ár.

ṣāhil)<sup>8</sup>. Este comercio es también el estímulo que impulsa las primeras navegaciones atlánticas por las que los portugueses, y poco después holandeses, franceses e ingleses, llegan a las costas ecuatoriales de África, desconocidas hasta entonces a diferencia de las riberas mediterránea e índica del mismo continente<sup>9</sup>. Ya a finales del siglo XIX, el colonialismo europeo da un paso más en la exploración y la documentación de los territorios más al interior del Sahara y la costa ecuatorial, todavía envueltos en las leyendas acerca de las fuentes del oro, protegidos por su difícil acceso y la exhuberancia de su vegetación<sup>10</sup>. La literatura producida por estas tres olas de visitantes constituye la base fundamental sobre la que trabajó la historiografía del África occidental premoderna, hasta que el orientalismo francés, principalmente de la mano de M. Delafosse y O. Houdas, inauguró el estudio de las fuentes primarias. Entre estos primeros pasos estarían la edición y traducción de las obras *Taʿrīj al-sūdān*, *Taʿrīj al-fattāš* y *Taḍkirat al-nisyān*, crónicas que recogen el período de apogeo del Imperio de Mali y el Imperio Songhay, las grandes entidades

---

<sup>8</sup> Las fuentes árabes para el estudio del África occidental hasta mediados del s. XI/XVII fueron recopiladas por N. Levtzion y J. F. P. Hopkins en *Corpus of Early Arabic Sources for the History of Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. Entre estas destaca el testimonio de primera mano de Ibn Baṭṭūṭā (m. 756/1355). Además de las fuentes árabes, el relato de al-Ḥasan b. Muḥammad al-Wazzān al-Fāsī, o León Africano (m. c. 1550), fue durante largo tiempo el único existente en Europa acerca del África subsahariana, véase la trad. castellana de S. Fanjul y N. Consolani en *León Africano, Descripción general de África y de las cosas peregrinas que allí hay*, Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2004.

<sup>9</sup> Las fuentes de estos viajeros sobre la costa Africana son abundantes y variadas. Véase una relación completa en Fage, J. D. (ed.), *A Guide to Original Sources For Precolonial Western Africa Published in European Languages*, Madison, African Studies Program, University of Wisconsin-Madison, 1994.

<sup>10</sup> Entre los viajeros del s. XIX, cuya literatura es también muy abundante y de distinta relevancia, destacan por su relación con Tombuctú y la curva media del Níger Heinrich Barth (m. 1825), R. A. Caillié (m. 1838), O. Lenz (m. 1925) y F. Dubois (m. 1945). Véase Barth, H., *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849-1885*, Gotha, Perthes, 1857-8; Caillié, R. A., *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné, dans l'Afrique Centrale, précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et d'autres peuples*, París, Club des Éditeurs, 1960; Lenz, O., *Skizzen aus Westafrika*, Berlín, Hofmann 1878; Dubois, F., *Tombouctou la mystérieuse*, París, E. Flammarion, 1900.



políticas del *bilād al-sūdān*<sup>11</sup>. Desde entonces, las ediciones y traducciones de crónicas del África occidental han sido incesantes<sup>12</sup>.

Desde principios del s. XX, a raíz de las ediciones y traducciones mencionadas, comenzaron a aparecer estudios históricos sobre los períodos retratados en las crónicas de Tombuctú. Entre ellos destacan las que siguen siendo las monografías de referencia, *Les Empires du Mali*, de C. Monteil<sup>13</sup>, seguido de *Ancient Ghana and Mali*, de N. Levtzion<sup>14</sup>. La ausencia de trabajos generales sobre historia de África bien entrado el s. XX, y el general desconocimiento de ésta incluso en las instancias académicas, motivó la creación por parte de la UNESCO de un proyecto editorial de gran envergadura, la *Historia general de África*<sup>15</sup>. Esta iniciativa fue seguida por otra de dimensiones similares en la universidad de

---

<sup>11</sup> Denominadas “Crónicas de Tombuctú”, las obras *Taʿrīj al-fattāš*, *Taʿrīj al-sūdān* y *Taḍkirat al-nisyan*, son las únicas fuentes históricas que pretenden abarcar de forma general la historia de toda el África occidental premoderna, véase Maḥmūd Kaʿtī al-Tinbuktī, *Tarikh el-fettach*, trad. y ed. O. Houdas y M. Delafosse, París, Maisonneuve et Larose, 1964; también al-Saʿdī, *Tarikh es-soudan*, trad. y ed. O. Houdas y E. Benoist, París, Maisonneuve et Larose 1899-1900, y *Tedkiret en-nisyan* (anón.), trad. y ed. O. Houdas y E. Benoist, París, Maisonneuve et Larose, 1966 (reprod. París, 1913-14).

<sup>12</sup> Junto a las ediciones y traducciones de Houdas y Delafosse, P. Marty llevó a cabo la trad. y estudio de las crónicas de Walāta y Nema, localidades de la actual Mauritania, véase Marty, P., “Les chroniques de Oualata et de Néma”, *Revue des études islamiques* (1927), 355-426 y 531-575. Otras crónicas de la región fueron recogidas en Haight, B., e I. Wilks, *Chronicles from Gonja. A Tradition of West African Muslim Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (N. Levtzion ed. y trad.).

<sup>13</sup> Monteil, C., *Les Empires du Mali*, París, Maisonneuve et Larose, 1968.

<sup>14</sup> Levtzion, N., *Ancient Ghana and Mali*, Londres, Methuen, 1973.

<sup>15</sup> El proyecto partió de una perspectiva africana, y se llevó a cabo colectivamente entre investigadores africanos y de otras partes del mundo. Entre sus presupuestos estaba la lucha contra el etnocentrismo europeo-occidental en el que estaban imbuidas en la época algunas publicaciones académicas sobre África. Sus ocho volúmenes abarcan desde la prehistoria hasta los años 70 del s. XX. Cuenta con ediciones en inglés, francés, español, portugués, italiano, árabe, chino y japonés. Disponible en línea en <http://www.unesco.org/culture/africa/index.html>.

Cambridge<sup>16</sup>. En cuanto a África occidental, la obra de referencia es la coordinada por J. A. Ajayi y M. Crowder<sup>17</sup>, y en la que participaron algunos de los investigadores más destacados en este ámbito, como J. O. Hunwick, N. Levtzion, J. R. Willis o I. Wilks.

Esta tesis doctoral se enmarca cronológicamente en el periodo de expansión y declive del Imperio Songhay (s. X/XVI), y en el de la ocupación de que éste fue víctima por parte de las tropas del sultán sa'adí Aḥmad al-Manṣūr. Los trabajos sobre esta época son numerosos, y entre ellos destacan especialmente los de J. O. Hunwick<sup>18</sup>. Por ser el período histórico de mayor apogeo de las ciencias islámicas en Tombuctú, algunos trabajos se han centrado en esta época, como el de S. M. Cissoko<sup>19</sup>, o R. Fischer<sup>20</sup>. Son también abundantes los trabajos que, desde la Antropología, han emprendido el estudio de este Imperio y de su pueblo epónimo, los songhay<sup>21</sup>. Entre estos, cabe resaltar aquellos que exploran las fuentes orales<sup>22</sup> en busca de testimonios acerca de este periodo, aunque se trate más de estudios de memoria que de historia. Sobre esta época, y en general acerca de los grandes imperios del África occidental, abundan también los estudios acerca de las relaciones

---

<sup>16</sup> Fage, J. D., y R. Oliver (eds.), *The Cambridge History of Africa*, 8 vols., Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1975-1986.

<sup>17</sup> Ajayi, J. F. A., y M. Crowder (eds.), *History of West Africa*, 2 vols., Londres, Longman 1971.

<sup>18</sup> Hunwick, J. O., "Songhay, Bornu and Hausaland in the Sixteenth Century", en Ajayi, J. F. A. y M. Crowder (eds.), *History of West Africa*, 202-239.

<sup>19</sup> Cissoko, S. M., *Tombouctou et l'Empire Songhay*, Dakar-Abidjan, Nouvelles éditions africaines, 1975.

<sup>20</sup> Fischer, R., *Gold, Salz und Sklaven. Die Geschichte der grossen Sudanreiche Gana, Mali, Songhai*, Tubinga, Erdmann 1982.

<sup>21</sup> Especialmente Rouch, J., *Les songhai*, París, Presses Universitaires de France, 1954.

<sup>22</sup> Maïga, H. O., *Balancing written history with oral tradition: the legacy of the songhoy people*, Oxford-Nueva York, Routledge, 2010; también Diawara, M., *La graine de la parole*, Stuttgart, Steiner, 1990.

de esta área con el Norte de África, entre los que destacan los de Z. Dramani-Issifou<sup>23</sup> y los de H. M. al-Dālī<sup>24</sup>. En esta temática, o más concretamente, en la de los contactos no pacíficos entre Estados al norte y al sur del desierto del Sahara, se enmarcan los estudios acerca de la invasión por parte de las tropas saʿadíes del *bilād al-sūdān*, en su mayoría procedentes del orientalismo colonial francés, como los de De Castries<sup>25</sup>, Paniel<sup>26</sup> y Lévi-Provençal<sup>27</sup>. Sin embargo, el estudio de mayor profundidad sobre esta invasión, y sobre el imperio Songhay en general, pertenece a J. O. Hunwick<sup>28</sup>.

El ámbito de los contactos del *bilād al-sūdān* con el Norte de África ha sido estudiado fundamentalmente desde el punto de vista económico, campo en el que destacan los trabajos de la historiadora polaca M. Malowist<sup>29</sup> y, en el mundo

---

<sup>23</sup> Dramani-Issifou, Z., *L'Afrique Noire dans les relations internationales au XVIème siècle. Analyse de la crise entre le Maroc et le Sonrhay*, París, Karthala, 1982.

<sup>24</sup> Al-Dālī, H. M., *Mamlakat Mālī al-islāmiyya wa-ʿalāqātu-hā maʿa ahamm al-marākiz bi-l-šamāl al-ifrīqī min al-qarn 13-15 m: šafaḥāt min taʾrīj al-ʿalāqāt al-ʿarabiyya al-ifrīqiyya*, Beirut, Dār Šanīn li-l-ṭibāʿa wa-l-našr, 1996, y *Al-Taʾrīj al-siyāsī wa-l-iqtisādī li-l-Ifriqiya*, El Cairo, Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, 1999.

<sup>25</sup> Castries, H. de, “La conquête du Soudan par Moulaye Ahmed el-Mansôur”, *Hespéris*, III (1923), 438-488.

<sup>26</sup> Paniel, G., “Les préliminaires de la conquête du Soudan par Moulaye Ahmed el-Mansôur, d’après trois documents inédits”, *Hespéris*, XL (1953), 185-197.

<sup>27</sup> Lévi-Provençal, É., “Document inédit sur l’expédition saʿadide au Soudan”, *Arabica*, II (1955), 89-96.

<sup>28</sup> Hunwick, J. O., “Songhay, an interpretative essay”, como introducción a su ed. y trad. del *Taʾrīj al-sūdān* de al-Saʿdī, *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Saʿdī’s Taʾrīj al-sūdān down to 1613 and other contemporary documents*, Leiden, Brill, 2003.

<sup>29</sup> Malowist, M., “Le commerce d’or et d’esclaves au Soudan occidental”, *Africana Bulletin*, 4 (1966), 56-59; también “Märkte und Städte im westlichen Sudan vom 14. bis 16. Jahrhundert”, *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, 2 (1967), 281-305; y “Quelques observations sur le commerce de l’or dans le Soudan occidental au Moyen Âge”, *Annales*, 6 (1970), 1630-1636.

anglosajón, los de A. G. Hopkins<sup>30</sup>. El comercio y más concretamente, el comercio de oro y esclavos, centra la atención que la investigación histórica ha dedicado al África occidental premoderna, una de cuyas obras fundamentales continúa siendo la de E. W. Bovill<sup>31</sup>, y en la que sobresalen los estudios de M. Brett<sup>32</sup> y sobre todo de P. Lovejoy<sup>33</sup>. Un aspecto importante a tener en cuenta es el de los grupos étnicos dedicados al comercio, tanto a través del Sahara como en el interior del África occidental. En el primer caso, se trata sucesivamente de distintos grupos de beréberes, para cuyo estudio es especialmente relevante la obra de H. T. Norris<sup>34</sup>. En el segundo, se trata de los Wangara, también denominados Dyula/Juula, cuya actividad comercial ha sido objeto de varios estudios<sup>35</sup>. El comercio es también el punto de partida para la mayor parte de los estudios sobre esclavitud en el África occidental premoderna, lo que se debe fundamentalmente a que buena parte de la investigación al respecto surge de los estudios acerca de la trata atlántica de esclavos.

---

<sup>30</sup> Hopkins, A. G., *An Economic history of West Africa*, Londres, Longman, 1973.

<sup>31</sup> Bovill, E. W., *The Golden trade of the Moors*, Londres, Oxford University Press, 1958.

<sup>32</sup> Brett, M., "Ifriqiya as a Market for Saharan Trade from the Tenth to the Twelfth Century A.D.", *Journal of African History*, 10 (1969), 347-364; también "Islam and Trade in the *bilād al-sūdān*, Tenth-Eleventh Century AD", *Journal of African History*, 24 (1983), 431-440.

<sup>33</sup> Lovejoy, P., *Salt of the desert sun*, Cambridge, Cambridge University Press 1986; también *Ecology and ethnography of Muslim trade in West Africa*, Trenton (NJ), Africa World Press, 2005.

<sup>34</sup> Norris, H. T., *The Tuaregs. Their Islamic legacy and its diffusion in the Sahel*, Westminster, Aris & Phillips, 1975; también *The Arab conquest of the Western Sahara*, Harlow, Longman, 1986.

<sup>35</sup> Entre otros, Lovejoy, P., "The role of the Wangara in the economic transformation of the Central Sudan in the Fifteenth and Sixteenth centuries", *Journal of African History*, 19 (1978), 2, 173-193; también McKintosh, S. K., "A reconsideration of Wangara/Palolus, Island of Gold", *Journal of African History*, 22 (1981), 2, 145-158.

Una de las contribuciones más relevantes desde este ámbito es la de M. A. Klein<sup>36</sup>. En cuanto a los que se centran en la esclavitud en el interior del África occidental (por contraposición a la trata atlántica), destaca el trabajo de P. Lovejoy *Transformations in slavery*, que proporciona una visión de conjunto sobre las prácticas de esclavización y esclavitud en esta parte del continente que sigue siendo la referencia en la materia, y a la que se añaden trabajos posteriores centrados en contextos más concretos, pero de similar relevancia<sup>37</sup>. Junto a éste, sigue siendo muy relevante el trabajo de C. Meillasoux<sup>38</sup>. En cuanto a la esclavitud en el África musulmana, los trabajos más destacables son los de H. Fisher, J. R. Willis<sup>39</sup>, y J. O. Hunwick, autor del único estudio sobre esclavitud en el imperio Songhay<sup>40</sup>.

El estudio de la islamización del *bilād al-sūdān* cuenta ya con una larga tradición científica, que comienza por la obra pionera de J. Cuoq<sup>41</sup>, a la que siguieron las de J. S. Trimingham<sup>42</sup> y N. Levtzion y R. Pouwels<sup>43</sup>, esta última la monografía

---

<sup>36</sup> Klein, M. A., "The slave trade and decentralized societies", *Journal of African History*, 42 (2001), 49-65.

<sup>37</sup> Lovejoy, P., *Transformations in slavery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (2ª ed. 2000). Junto a esta obra capital, véase *Slavery in the frontiers of Islam*, Princeton, Markus Wiener, 2004; y *Slavery, commerce and production in the Sokoto caliphate in West Africa*, Trenton (NJ), Africa World Press, 2005.

<sup>38</sup> Meillasoux, C., *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, París, Presses Universitaires de France, 1986; también Meillasoux, C. (ed.), *L'esclavage en Afrique pré-coloniale*, París, F. Maspero, 1975.

<sup>39</sup> Willis, J. R., "Islamic Africa: Reflections on the Servile State", *Studia Islamica*, LII (1980), 183-197; y *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 vols., Londres, F. Cass, 1985.

<sup>40</sup> Hunwick, J. O., "Notes on slavery in the Songhay Empire", en Willis, J. R. (ed.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 2, 16-32.

<sup>41</sup> Cuoq, J., *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest: des origines à la fin du XVI e siècle*, París, Geuthner, 1984.

<sup>42</sup> Trimingham, J. S., *A History of Islam in West Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1970.

más completa hasta la fecha. Este proceso de islamización, fue desarrollado en un primer momento por comerciantes ibādīs, como señalan los trabajos de T. Lewicki<sup>44</sup> y O. Meunier<sup>45</sup>. En cuanto a la difusión del mālikismo, ésta se haya muy vinculada al movimiento almorávide (aunque o en exclusiva). La presencia almorávide en el *bilād al-sūdān* ha protagonizado uno de los debates más ricos en la historiografía del África occidental premoderna<sup>46</sup>.

Aunque ambas tradiciones originaron una actividad intelectual de considerable importancia, la escuela mālikī se impuso sobre las enseñanzas ibādīs. En cuanto a la transmisión del saber islámico en el África occidental premoderna, se trata de un ámbito poco estudiado, en el que los trabajos de I. Wilks<sup>47</sup> y L. Sanneh<sup>48</sup>,

---

<sup>43</sup> Levzion, N., y R. Pouwels (eds.), *A History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, 2000.

<sup>44</sup> Lewicki, T., “Quelques extraits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibadites nord-africains au pays du Soudan occidental et central au Moyen Âge”, *Folia Orientalia*, II (1960), 1-27; también “L'État nord-africain de Tāhert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIIIe et au IXe siècle”, *Cahiers d'Études Africaines*, 2 (1962), Cahier 8, 513-535.

<sup>45</sup> Meunier, O., *Les routes de l'islam*, París, L'Harmattan, 1997.

<sup>46</sup> Al respecto, véase Šukrī, A., *Mamlakat Gāna wa-‘alāqātu-hā bi-l-ḥaraka al-murābiṭiyya. Hal ḥaqq<sup>an</sup> qāma al-Murābiṭūn bi-gazw Gāna?*, Rabat, Ma‘had al-Dirāsāt al-Ifriqiyya, 1997; también Hunwick, J. O., “Gao and the Almoravids: A hypothesis”, en Swartz, B. K. y R. A. Dumett (eds.), *West African Culture Dynamics: Archaeological and Historical Perspectives*, La Haya-París-Nueva York, Mouton, 1980, 413-430; del mismo autor, “Gao and the Almoravids, revisited: ethnicity, political change and the limits of interpretation”, *Journal of African History*, 35 (1994), 2, 251-273. Es una respuesta a Lange, D., “Les rois de Gao-Sané et les Almoravides”, *Journal of African History*, 32 (1991), 2, 251-275.

<sup>47</sup> Wilks, Ivor, “The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan”, en Goody, J., *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

<sup>48</sup> Sanneh, L., “The Origins of Clericalism in West African Islam”, *Journal of African History*, 17 (1976), 1, 49-72; también *The Jakhanke. The history of an Islamic clerical people in the Senegambia*, Londres, International Africa Institute 1979.

a pesar de centrarse en épocas posteriores, hacen una breve introducción histórica. Las influencias externas recibidas por los ulemas del África occidental premoderna, en su mayoría debidas a los viajes llevados a cabo por éstos en busca de la ciencia, han sido estudiadas con mayor detalle. Según su procedencia hay que destacar los trabajos de J. O. Hunwick<sup>49</sup>, para la influencia norteafricana, y los de N. Levtzion, para la influencia recibida por parte de los ulemas africanos desde Egipto.

En cuanto los ulemas de Tombuctú, considerada la ciudad de ulemas por excelencia en el *bilād al-sūdān*, como grupo social, y su papel en el gobierno de la ciudad, la única monografía hasta la fecha es la de E. Saad<sup>50</sup>. El rol de los ulemas en la sociedad del África occidental premoderna, uno de los aspectos centrales del estudio llevado a cabo en esta tesis doctoral, ha sido analizado también por J. O. Hunwick, a pesar de no tratarse de un estudio en profundidad<sup>51</sup>. Este artículo de Hunwick se enmarca en la línea de los trabajos que han puesto de manifiesto la necesidad de abordar las crónicas de Tombuctú desde una perspectiva crítica, a la hora de pretender determinar el verdadero peso político y social de los ulemas retratados en las mismas<sup>52</sup>. En cuanto al interés de clase, asunto también central en esta tesis doctoral, la única obra que trata esta cuestión hasta la fecha es la de M.

---

<sup>49</sup> Hunwick, J. O., *Les rapports intellectuels entre le Maroc et l'Afrique subsaharienne à travers les âges*, Rabat, Institut des Études Africaines, 1990. Además, véanse las actas del congreso celebrado en la universidad Sidi Ben Abdallah de Fez en octubre de 1993, en *Fès et l'Afrique. Relations économiques, intellectuelles, spirituelles*, Rabat, Institut des Études Africaines, 1995.

<sup>50</sup> Saad, E., *Social history of Timbuktu*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

<sup>51</sup> Hunwick, J. O., "Secular power and religious authority in Muslim societies: the case of Songhay", *Journal of African History*, 37 (1996), 2, 175-194.

<sup>52</sup> Gomez, M., "Timbuktu and imperial Songhay, a reconsideration of autonomy", *Journal of African History*, 31 (1990), 1, 5-24. También Blum, C. y H. Fisher, "Love for three oranges, or, the Askya's dilemma. The Askya, al-Maghīlī and Timbuktu, 1500 AD", *Journal of African History*, 34 (1993), 1, 65-91.

Diop<sup>53</sup>, y lo hace de forma general en Mali y Senegal (la antigua *Afrique Occidentale Française*).

Acerca de la biografía y la producción intelectual de Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, autor de la obra sobre la que se basa el estudio llevado a cabo en esta tesis doctoral, la obra más completa hasta el momento sigue siendo la de M. Zouber, antiguo director del CEDRAB (Centre de Documentation et de Recherches Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, Tombuctú, Mali), que lleva a cabo un inventario de su obra conocida y conservada<sup>54</sup>. La obra biográfica de Aḥmad Bābā ha sido objeto de diferentes estudios desde diversas perspectivas. En 1861, M. A. Cherbonneau<sup>55</sup> publicó su *Essai sur la littérature arabe au Soudan*, basándose en las biografías de ulemas del *bilād al-sūdān* presentes en el *Nayl al-ibtihāy*, en un intento de reivindicar el interés de la cultura islámica al sur del desierto del Sahara, en cierta medida imbuido del enfoque predominantemente etnocéntrico del orientalismo colonial.

Casi un siglo después, a la vez que aparecían los primeros trabajos de J. O. Hunwick<sup>56</sup> acerca de la figura de Aḥmad Bābā, A. D. H. Bivar y M. Hiskett publicaron “The Arabic Literature of Nigeria to 1804: a Provisional Account”<sup>57</sup>, que

---

<sup>53</sup> Diop, M., *Histoire des classes sociales dans l’Afrique de l’Ouest*, 2 vols., 1971.

<sup>54</sup> Zouber, M., *Ahmad Baba de Tombouctou (1556/1627): sa vie et son œuvre*, París, Maisonneuve et Larose, 1977.

<sup>55</sup> Cherbonneau, M. A., *Essai sur la littérature arabe au Soudan d’après le Takmilat-ed-dibadje d’Ahmed Baba, le Tombouctien*, Constantina-París, Abadie, 1861.

<sup>56</sup> Hunwick, J. O., “Aḥmad Bābā and the Moroccan invasion of the Sudan”, *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 2 (1962), iii, 311-28; también “A New source for the biography of Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī (1556-1627)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 27 (1964), 3, 568-593; también “Further Light on Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī”, *Research Bulletin, Centre of Arabic Documentation*, II (1966), 1, 19-31.

<sup>57</sup> Bivar, A. D. H., y Hiskett, M., “The Arabic literature of Nigeria to 1804: a provisional account”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25 (1962), 3, 104-48.



hacía un uso extenso del *Nayl* y la *Kifāya*, junto con documentación manuscrita de autores coetáneos de Aḥmad Bābā originarios de la zona central del África subsahariana. Nuevos estudios aparecerían varias décadas más tarde, entre ellos los de F. Rodríguez Mediano y C. de la Puente acerca de las fuentes del *Nayl* y de los personajes andalusíes presentes en esta obra, respectivamente<sup>58</sup>, en un momento en que la escuela africanista marroquí comenzaba a poner de manifiesto la relevancia de la figura de Aḥmad Bābā en el contexto de las relaciones entre el *Magreb al-aqsà* y el *bilād al-sūdān*. Hay un buen número de publicaciones que atestiguan el interés de historiadores y arabistas marroquíes por la figura de Aḥmad Bābā, impulsada por la labor de publicación y de encuentro académico del Instituto de Estudios Africanos de la Universidad Muhammad V de Rabat. Tres de las obras de Aḥmad Bābā, *Tuhfat al-fuḍalāʾ*, *al-Durr al-naḍīr* y *Miʿrāy al-ṣuʿūd* han sido publicadas por el Instituto<sup>59</sup>.

En las últimas décadas la producción biográfica del *bilād al-sūdān*, de la que la obra de Aḥmad Bābā sigue constituyendo una de las contribuciones fundamentales, ha dado origen a parte de una gran obra de referencia, semejante a lo que la obra de C. Brockelmann significó para la literatura árabe. Se trata de la serie *Arabic Literature of Africa*, editada por J. O. Hunwick y R. S. O’Fahey. En los volúmenes que conciernen el *bilād al-sūdān*, esto es, *The Writings of Central*

---

<sup>58</sup> Dentro de esta misma colección de *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*. Véase Rodríguez Mediano, F., “Estudio de las fuentes del *Nayl al-ibtihāy* de Aḥmad Bābā”, en Felipe, H. de, y M. Marín (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus III*, Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, 59-155; también Puente, C. de la, “Biografías de andalusíes en *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy* de Aḥmad Bābā, *Azhār al-riyāḍ fī ajbār al-Qāḍī ʿIyāḍ* de al-Maqqarī y *Šaʿarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya* de Majlūf”, en Ávila, M. L. (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus VII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995, 437-87.

<sup>59</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Tuhfat al-fuḍalāʾ bi-baʿḍ faḍāʾil al-ʿulamāʾ*, ed. S. Sāmī, trad. francesa de M. Zniber, Rabat, Maʿhad al-dirāsāt al-ifrīqiyya, 1992; *Aḥmad Bābā wa-kitābi-hi al-Durr al-naḍīr*, estudio y trad. de H. ʿYallāb, Rabat, Maʿhad al-dirāsāt al-ifrīqiyya, 1992; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāy al-ṣuʿūd*. *Aḥmad Bābā’s replies on slavery*, op. cit.

*Sudanic Africa*<sup>60</sup> y *The Writings of Western Sudanic Africa*<sup>61</sup>, la labor llevada a cabo por J. O. Hunwick a lo largo de su vida académica, junto con la de los colaboradores que contribuyen a la obra, ha permitido sistematizar la producción intelectual islámica en el África subsahariana, y ha hecho posible que pueda plantearse una nueva etapa en la investigación de este campo, que es el estudio directo de sus fuentes.

En tanto que estudio de la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd* como testimonio de la esclavitud en el *bilād al-sūdān* premoderno, este trabajo se enmarca en la tradición de historia social puesta en marcha por la escuela de la revista *Annales* en los años 70<sup>62</sup>. Es en este sentido en el que Z. Dramani-Issifou emplea el *Mi<sup>c</sup>rāy*, dado que se trata de la fuente en que fundamenta su estudio de las relaciones internacionales entre el Norte de África y el *bilād al-sūdān* en el s. X/XVI<sup>63</sup>. Esta “revolución historiográfica”, tal y como la denomina P. Burke, ha dado frutos en el campo de los estudios árabes e islámicos, donde en las últimas décadas han aparecido abundantes trabajos a partir de fuentes biográficas y jurídicas, separándose de la historia política convencional. Las fuentes biográficas árabes han recibido especial atención por parte de investigadores españoles, tal y como ponen de manifiesto los sucesivos volúmenes que desde los años 80 del s. XX vienen publicándose en la serie de *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*<sup>64</sup>. En cuanto concierne a los textos

---

<sup>60</sup> Hunwick, J. O., *Arabic Literature of Africa II. The Writings of Central Sudanic Africa*, Leiden-Boston, Brill, 1995.

<sup>61</sup> Hunwick, J. O., *Arabic Literature of Africa IV. The Writings of Western Sudanic Africa*, Leiden-Boston, Brill, 2003.

<sup>62</sup> Sobre el rechazo de la historia “de los acontecimientos” (*histoire événementielle*) por parte de los investigadores vinculados a la escuela de los *Annales*, y el paso a una historia centrada en fenómenos y en el devenir de éstos en lo que Braudel denominó como *la longue durée*, véase Burke, P., *The French Historical Revolution. The Annales school 1929-89*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

<sup>63</sup> Véase *supra*.

<sup>64</sup> Colección editada por la Escuela de Estudios Árabes (Granada) y por el antiguo Instituto de Filología (Madrid, actual Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo), del

jurídicos, cabe resaltar el estudio de D. Powers acerca de la sociedad magrebí en los ss. IX/XV y X/XVI<sup>65</sup>. La historia social a partir de fuentes jurídicas ha centrado también su atención en la esclavitud en la época premoderna, tal y como demuestran obras como las de J. Brockopp<sup>66</sup>, I. Schneider<sup>67</sup>, H. Müller<sup>68</sup> o B. Lewis<sup>69</sup>. En nuestro país, el empleo de fuentes jurídicas para el estudio de la esclavitud en el islam se ha centrado en la reglamentación de ésta en la escuela mālikí, en concreto en los trabajos de C. de la Puente<sup>70</sup> y F. Vidal<sup>71</sup>.

---

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Cuenta con quince volúmenes en los últimos veinte años.

<sup>65</sup> Powers, D., *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>66</sup> Brockopp, J. E., *Early Mālikī law: Ibn ʿAbd al-Ḥakam and his Major compendium of jurisprudence*, Leiden, Brill, 2000.

<sup>67</sup> Entre otras obras, véase su monografía acerca de la esclavitud de los niños y la esclavitud por deudas en el mundo islámico, Schneider, I., *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft: Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts*, Stuttgart, Steiner, 1999.

<sup>68</sup> Müller, H., “Sklaven”, en Spuler, B. (ed.), *Wirtschaftsgeschichte des vorderen Orients in Islamischer Zeit* (Handbuch der Orientalistik I.VI.6.1), Leiden-Colonia, Brill, 1977, 53-83.

<sup>69</sup> Entre otros de sus múltiples trabajos, véase Lewis, B., *Race et esclavage au Proche-Orient*, París, Gallimard, 1993. También *Race and slavery in the Middle East: an historical enquiry*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.

<sup>70</sup> Entre otros trabajos suyos, véase Puente, C. de la, “Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de manumisión según el derecho mālikí”, *Al-Qanṭara*, 21 (2000), 2, 339-360; también véase “¿Protección o control? Capacidad de obrar de menores y esclavos según la doctrina mālikí”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 34 (2004), 2, 237-250, y “Límites legales del concubinato: normas y tabúes en la esclavitud sexual según la *Bidāya* de Ibn Rušd”, *Al-Qanṭara*, 28 (2007), 2, 409-433 (volumen monográfico sobre esclavitud e islam).

<sup>71</sup> Entre otros de sus trabajos, véase Vidal, F., “El cautivo en el mundo islámico”, en Toro, F. y J. Rodríguez (coords.), *II Estudios de frontera: Actividad y vida en la frontera: Congreso Internacional, Alcalá la Real, 19-22 nov. 1997*, Jaén, 1998, 771-823, y “Le rachat

## Metodología

La perspectiva de investigación de la que parte esta tesis doctoral es estructural, en tanto que pretende llevar a cabo la contextualización de la obra mediante el análisis de las representaciones simbólicas e ideológicas que subyacen en el discurso de las fuentes jurídicas, históricas y biobibliográficas utilizadas. Esta perspectiva contribuye a poner de manifiesto los fundamentos ideológicos en que se justifica la esclavización y la esclavitud de determinados grupos de población, que se basan eminentemente en el islam, ya que ésta fue la ideología comúnmente aceptada por los grupos sociales dominantes en el África occidental premoderna, o es por lo menos un argumento efectivo, algo que puede deducirse de las sucesivas preguntas de Askya Muḥammad I<sup>72</sup>. El análisis es, por tanto, hermenéutico, en tanto que busca penetrar a través del lenguaje en los significados de la sociedad del *bilād al-sūdān* que subyacen a ésta, y que *han de ser comprendidos si se quiere dar cuenta de la realidad social*<sup>73</sup>, en este caso, de la esclavitud en el África occidental premoderna. Este enfoque de estudio requiere por tanto de una metodología eminentemente cualitativa, que analice no ya los contenidos de los textos en que se basa, sino los discursos en los que operan simbólicamente las formas de legitimación de la dominación material. Un análisis, por tanto, de las representaciones sociales aceptadas, que consiste en la exploración y sistematización de las contradicciones contenidas en los discursos que se refieren al fenómeno objeto de estudio, y en la reconstrucción de los núcleos ideológicos dominantes delimitados en el contexto

---

de captifs musulmans en al-Andalus (VIIIe-XVe siècle) : théorie et pratique du droit et des institutions islamiques”, *Hypothèses: Travaux de l'École doctorale d'histoire*, 10 (2006), 313-323.

<sup>72</sup> En esta Introducción, véase *infra*.

<sup>73</sup> Ibáñez, J., “Perspectivas de la investigación social: el diseño en las tres perspectivas”, en García Ferrando, M.; Ibáñez, J., y F. Alvira, *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, Madrid, Alianza, 2003, 65.

espacio temporal, así como de los elementos de tensión o transformación de los mismos.

Este estudio no pretende tomar las informaciones que se desprenden de las fuentes empleadas como hechos históricos, sino que aborda los textos como producto de un autor y de un contexto. Parte para ello de la negación al lenguaje de su condición de *dado*, de su cuestionamiento, que implica una ruptura epistemológica en pos de la deconstrucción de las nociones ideológicas de éste<sup>74</sup>. Busca, por tanto, profundizar en la dimensión cualitativa de la realidad social, implícita en los discursos producidos por los sujetos sociales no sólo en su dimensión indicativa, sino en su función creativa de *irradiación de sentido*<sup>75</sup>. En palabras de J. Ibáñez,

Toda situación de interacción verbal conjuga un contexto situacional o existencial (plano de la enunciación) y un contexto convencional o lingüístico (plano del enunciado). El plano de la enunciación pone en juego una compleja red de relaciones sociales (efecto de sociedad) y el plano del enunciado pone en juego una compleja red de relaciones lingüísticas (efecto de lenguaje)<sup>76</sup>.

Este trabajo emplea el análisis estructural de textos en un intento de poner de manifiesto los condicionamientos sociales de un fenómeno del pasado, la esclavitud en el África occidental premoderna. En ocasiones la historiografía que pretende tal efecto se aproxima y se entrelaza a la sociología de la historia<sup>77</sup>, como le ocurre a este trabajo. Con frecuencia historia y sociología se identifican y se confunden, especialmente por el carácter global de ambas, y de manera particular en el plano de los fenómenos de larga duración y en el análisis de la estructura global de la

---

<sup>74</sup> Beltrán, M., “Cinco vías de acceso a la realidad social”, en García Ferrando, M.; Ibáñez, J.; y Alvira, F., *El análisis de la realidad social*, 45.

<sup>75</sup> Beltrán, *ibídem*, 50-1.

<sup>76</sup> Ibáñez, Jesús, “Perspectivas de la investigación social”, 65.

<sup>77</sup> Beltrán, M., “Cinco vías de acceso a la realidad social”, 22.

sociedad<sup>78</sup>. Al emplear una perspectiva de investigación que conjuga en cierta medida ambas disciplinas, el presente estudio pretende abordar el análisis de los fenómenos sociales a lo largo del lapso de tiempo en que se desarrollan, para percibir la duración de la realidad social, tanto en el período corto como el largo, como el ámbito preciso para hablar de los cambios experimentados<sup>79</sup>.

Dado que el objetivo principal de este trabajo es el estudio de una obra, *Miʿrāʾī al-ṣuʿūd* de Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, el método principal que este trabajo emplea es el filológico, es decir, el estudio de las características formales, de la temática y de la estructura del texto. La base para ello es el texto del *Miʿrāʾī* que fija la edición de Rabat<sup>80</sup>. Junto a ello, para intentar establecer el sentido de la obra y averiguar su finalidad, es necesario determinar el contexto en que fue redactada, y hacerlo implica recurrir a otros textos.

Las informaciones empleadas con intención de situar a Aḥmad Bābā en el contexto de la vida intelectual del *bilād al-sūdān* premoderno, y las que refieren a la actividad económica y política de los ulemas de la época, han sido obtenidas de fuentes históricas y biobibliográficas. De las primeras, este trabajo hace uso de las denominadas crónicas de Tombuctú<sup>81</sup>, es decir, el *Taʾrīj al-sūdān*, el *Taʾrīj al-fattāš*, y la *Taḍkirat al-nisyan*, a las que se añade el empleo puntual de pasajes de obras de autores magrebíes, como al-Maqqarī (m. 1041/1632)<sup>82</sup> o al-Ḥaṣṣarī (m. c.

---

<sup>78</sup> Beltrán, M., *ibídem*, 19.

<sup>79</sup> Beltrán, M., *ibídem*, 20.

<sup>80</sup> Llevada a cabo por J. O. Hunwick y F. Harrak, véase *supra*.

<sup>81</sup> Sobre estas crónicas, véase *supra* en esta Introducción.

<sup>82</sup> Šihāb al-Dīn Abū l-ʿAbbās b. Muḥammad b. Aḥmad al-Maqqarī, literato e historiador de origen andalusí (985/1578-/1632), su obra *Naḥḥ al-ṭīb min gusn al-Andalus al-ratīb* es una de las fuentes de mayor relevancia para la historia de al-Andalus. Véase Pons, F., *Los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, 1898, 418, y Lirola, J., (dir.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, vol. 3, 644.

1049/1640)<sup>83</sup>, contemporáneos de Aḥmad Bābā y que proporcionan información de primera mano sobre el autor. Entre las fuentes biobibliográficas, esta investigación hace uso de los diccionarios biográficos de ulemas compuestos por Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāy* y *Kifāyat al-muḥtāy*, y de la obra *Faṭḥ al-šakūr*, de al-Bartilī (m. 1219/1811)<sup>84</sup>, donde aparecen biografiados, entre otros, ulemas del *bilād al-sūdān* que vivieron entre los ss. X/XVI y XI/XVII, lapso temporal que abarca este estudio. Esta delimitación responde, por un lado, a que los maestros de Aḥmad Bābā, y los maestros de éstos, vivieron y murieron en su totalidad en este periodo. Por otro, este es además el marco en que se desarrollan las estructuras sociopolíticas en las que transcurrió la vida del autor, el auge y declive del imperio Songhay, y la ocupación del *bilād al-sūdān* por parte de las tropas del sultán saʿadí Aḥmad al-Manšūr.

A la hora de contextualizar el *Miʿrāy* como obra jurídica, las fuentes empleadas proceden de la jurisprudencia sobre esclavitud producida en la escuela mālikí entre los ss. III/IX y XI/XVII, tanto en al-Andalus y el Norte de África como en o sobre el *bilād al-sūdān*. Entre las primeras fuentes destacan por su relevancia la obra *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, de Ibn Sahl (m. 486/1093)<sup>85</sup> y la de al-Wanšarīsī (m.

---

<sup>83</sup> Aḥmad b. Qāsim al-Ḥaṣṣarī (m. c. 1049/1640), traductor de origen morisco al servicio de varios sultanes saʿadíes del Magreb, cuya obra *Kitāb Nāṣir al-Dīn ilā l-qawm al-kāfirīn* es de gran relevancia para el estudio de las relaciones entre éste y las potencias europeas en el s. XI/XVII, véase sobre él la introducción de P. S. Van Koningsveld, Q. al-Samarrai y G. A. Wieggers en su edición de la obra, Madrid, Consejo Superior Superior de Investigaciones Científicas, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1997, 16-55.

<sup>84</sup> Muḥammad Abū ʿAbd Allāh b. Abī Bakr al-Šiddīq al-Bartilī (m. 1219/1811), historiador originario de la localidad de Walāta, autor del principal diccionario biográfico de ulemas del *bilād al-sūdān*, la obra *Faṭḥ al-šakūr fī maʿrifat aʿyān ʿulamāʾ al-Takrūr*, ed. M. I. Al-Kattānī y M. Ḥaṣṣarī, Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1981. Sobre al-Bartilī, véase El Hamel, C., *La vie intellectuelle islamique dans le Sahel Ouest-Africain. Une étude sociale de l'enseignement islamique en Mauritanie et au Nord du Mali (XVIème-XIXème siècles) et traduction annotée de Faṭḥ al-Šakūr d'al-Bartilī al-Walātī (mort en 1805)*, París, L'Harmattan, 2002, 29-36.

<sup>85</sup> Ibn Sahl (m. 486/1093), ulema y jurisconsulto jiennense malikí. La obra mencionada es una compilación de fetuas andalusíes, véase *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, El Cairo, Dār al-Ḥadīth, 2007; véase también, Müller, C., *Gerichtspraxis in Stadtstaat Cordoba: zum Recht*

914/1508)<sup>86</sup>, *al-Miʿyār al-muʿrib*. Se analizan también la obra *Tabṣirat al-ḥukkām* de Ibn Farḥūn (m. 799/1397)<sup>87</sup>, y la obra *Mawāhib al-ʿyālī* de al-Ḥaṭṭāb al-Ruʿaynī (m. 954/1547)<sup>88</sup>. En cuanto a la jurisprudencia en el *bilād al-sūdān*, uno de los textos empleados es la fetua de Majlūf al-Balbālī<sup>89</sup> sobre los esclavos del *bilād al-sūdān* que reclaman la libertad por haber sido capturados ilícitamente. Esta opinión jurídica reproduce parcialmente un dictámen sobre esta cuestión emitido por Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1458)<sup>90</sup>. Junto a esta fetua, esta tesis doctoral se apoya también sobre las *Respuestas (aʿyūb)* dirigidas por al-Magīlī (m. 911/1505)<sup>91</sup>

---

*der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts*, Leiden, Brill, 1999.

<sup>86</sup> Aḥmad al-Wanṣarīsī (m. 914/1508), alfaquí originario de Tremecén, que ejerció su autoridad como juriconsulto en Fez durante el siglo X/XVI. La obra mencionada es una compilación de fetuas de la escuela mālikī, véase *Al-Miʿyār al-muʿrib wa-l-ʿyāmīʿ al-mugrib ʿan fatāwī ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, Rabat-Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 13 vols., 1983.

<sup>87</sup> Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. ʿAlī Ibn Farḥūn al-Yaʿmurī (m. 799/1397). Jurista malikí de origen andalusí nacido en Medina, ciudad donde llegó a ser cadí. Autor entre otras obras del diccionario biográfico *al-Dībāʿ* (véase *supra*). Véase *EF* “Ibn Farḥūn” [Hopkins, J. F. T.], s.v. La obra *Tabṣirat al-ḥukkām* es una compilación de sentencias judiciales, véase Ibn Farḥūn, *Tabṣirat al-ḥukkām fī uṣūl al-aqḍiya wa-manāḥiṣ al-aḥkām*, ed. T. A. R. Saʿī, El Cairo, Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya, 2 vols., 1986.

<sup>88</sup> Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥusayn al-Ruʿaynī, conocido como al-Ḥaṭṭāb (m. 954/1547). Alfaquí de origen andalusí, nacido en Trípoli (Libia) y establecido en La Meca, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl*, ed. al-Harrāma, n° 721, 588. La obra mencionada es un comentario al *Mujtaṣar* de Jalīl llamado *Mawāhib al-ʿyālī li-ṣarḥ Mujtaṣar Jalīl*, Trípoli-Libia, Maktabat al-Naʿāḥ, 1969.

<sup>89</sup> Véase *supra*.

<sup>90</sup> Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1458), tío abuelo de Aḥmad Bābā y cadí de Tombuctú, que ocupó el cargo en dos intervalos de tiempo, entre 904/1499-915/1510 y 926/1520-955/1548, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāya*, II, 245-246.

<sup>91</sup> Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm al-Magīlī (m. 911/1505), ulema originario de Tremecén, que viajó por el *bilād al-sūdān*. Fue consejero de Askya Muḥammad I. Ver Batran, A., “A Contribution to the Biography of Shaikh Muhammad Ibn 'Abd-Al-Karim Ibn



y por al-<sup>°</sup>Āqib al-Anuṣammanī (m. dp. 950/1543)<sup>92</sup> a Askya Muḥammad I. Ambas obras responden a preguntas del jefe del Imperio Songhay, y constituyen claramente intentos de obtener el beneplácito de los ulemas de la zona sobre sus prácticas guerreras, que incluían, tal y como las preguntas que el Askya plantea dejan entrever, ataques a grupos de población al menos formalmente adscritos al islam, y a los que a pesar de ello se ataca. Su análisis es completado por el de las preguntas enviadas por al alfaquí de Agadés Muḥammad al-Lamtūnī (m. dp. 898/1493)<sup>93</sup>, acerca de algunas costumbre contrarias al islam practicadas en esta zona del *bilād al-sūdān* central, y que incluyen menciones a capturas de personas no permitidas por el derecho islámico, enviadas al al-Suyūṭī (m. 911/1505)<sup>94</sup>.

---

Muhammad ('Umar-A'Mar) Al-Maghili, Al-Tilimsani”, *Journal of African History*, 14 (1973), 3, 381-394.

<sup>92</sup> Al-<sup>°</sup>Āqib b. <sup>°</sup>Abd Allāh al-Anuṣammanī al-Masūfī (m. dp. 950/1543), alfaquí de la zona de Takedda/Agadés, es una figura de gran relevancia en el desarrollo de la jurisprudencia islámica en el *bilād al-sūdān* central. Sobre las respuestas (*aḥwāb*) mencionadas, véase Hunwick, J. O., “Al-<sup>°</sup>Āqib al-Anuṣammanī’s replies to the questions of Askya al-Hājj Muḥammad: The Surviving Fragment”, *Sudanic Africa*, II (1991), 139-63.

<sup>93</sup> Muḥammad b. Muḥammad b. Alī al-Lamtūnī, alfaquí de la zona de del *bilād al-sūdān* central, probablemente asentado en la localidad de Agadés o de Takedda, tal y como deduce Hunwick a raíz de las preguntas que al-Lamtūnī envió a al-Suyūṭī, única fuente de información disponible hasta la fecha sobre este ulema. Véase Hunwick, J. O., “Notes on a late fifteenth century document concerning *al-Takrūr*”, en Allen, C., y R. W. Johnson (eds.), *African perspectives. Papers in the history, politics and economics of Africa presented to Thomas Hodgkin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, 7-34. Hunwick incluye una traducción inglesa de las preguntas de al-Lamtūnī y las respuestas de al-Suyūṭī, que éste incluye en la compilación de fatuas *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, El Cairo, Ḍāmi<sup>°</sup> min Ṭullāb al-<sup>°</sup>Ilm, 1933-5, vol. 2, 284-94.

<sup>94</sup> Abū l-Faḍl Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad Ḍalāl al-Dīn al-Suyūṭī al-Juḍayrī (849/1445-911/1505), uno de los mayores polígrafos de la cultura árabo-islámica, gran autoridad en todos los ámbitos del saber islámico, desde la teología al derecho, incluyendo la lengua árabe y la literatura. Su obra tuvo una gran influencia en la producción intelectual del *bilād al-sūdān*. Véase Sartain, E. M., *Jalal al-Dīn al-Suyuti: Biography and Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, y también *infra*, Capítulo 1.

El trabajo realizado en esta tesis doctoral se apoya también en el análisis de la bibliografía producida sobre su objeto de estudio, y en el de otras fuentes secundarias. Entre éstas hay que añadir dos herramientas de utilidad para las investigaciones acerca de la producción intelectual del *bilād al-sūdān*. La primera de ellas son los catálogos de bibliotecas de la zona, especialmente los de la ciudad de Tombuctú o el de la *zāwiya* de Tamgrūt<sup>95</sup>. La segunda es una base de datos de otras colecciones de manuscritos en la zona de África occidental, que recopila noticias de las bibliotecas de Mauritania, Mali, Níger, Nigeria y Ghana, impulsada por el *West African Arabic Manuscript Project*, y en constante crecimiento<sup>96</sup>. Además de esto, este trabajo se ha beneficiado de la posibilidad de consultar los fondos manuscritos de África occidental conservados en la universidad Northwestern (Evanston, EEUU), gracias a la cual fue posible descubrir la pertenencia de al-Īsī, discípulo de Aḥmad Bābā, a la cofradía Nāṣiriyya<sup>97</sup>. Ésta y otras cuestiones de gran relevancia en el desarrollo de una tesis que dé respuesta a las hipótesis planteadas, será el objetivo del trabajo que ahora se somete a evaluación.

---

<sup>95</sup> Johansen, J.; °Abbās, °A. M., y Sidi °Umar b. °Alī (eds.), *Fihris Markaz Aḥmad Bābā li-l-tawḥīd wa-l-buḥūt al-ta°rījiyya*, Londres, al-Furqān, 1995-8; Haydara, °A. Q. M., y A. F. Sayyid, *Fihris Majtūāt Markaz Mamma Haydara li-l-majtūāt wa-l-waṭā°iq*, Londres, al-Furqān, 2002-3; Manūnī, M., *Dalīl majtūāt Dār al-kutub al-Nāṣiriyya bi-Tamagrūt*, Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šu°ūn al-islāmiyya, 1985.

<sup>96</sup> Accesible en línea en <http://westafricanmanuscripts.org/index.html>.

<sup>97</sup> Se trata de los mss. 535-545 del fondo Hunwick de la biblioteca Africana de la universidad Northwestern, que formaban un único tomo que incluye varias plegarias características de la cofradía Nāṣirī. El manuscrito, tal y como indica J. O. Hunwick, fue copiado por al-Īsī, discípulo de Aḥmad Bābā, y su interlocutor en las preguntas y respuestas que Hunwick y Harrak incluyeron en su edición del *Mi°rāy*. Véase Hunwick, J. O., “Aḥmad Bābā on slavery”, *Sudanica Africa*, XI (2000), 131-9, y también una reproducción parcial de dicho manuscrito en el Anexo IV, *infra*.

# Capítulo 1: Ulemas del *bilād al-sūdān* en fuentes biográficas e históricas (ss. X/XVI-XI/XVI)

# Capítulo 1: Ulemas del *bilād al-sūdān* en fuentes biográficas e históricas (ss. X/XVI-XI/XVII)

## Orígenes de la jurisprudencia islámica en el *bilād al-sūdān*

El *bilād al-sūdān* fue uno de los territorios más remotos del islam medieval, aunque su lejanía y la dificultad de su acceso no condujeron a su aislamiento. Muy al contrario, el intenso intercambio comercial a través del Sahara, motivado por la altísima demanda de sus mercancías más preciosas, oro y esclavos, fue la base de un contacto estrecho y continuado entre el *bilād al-sūdān* con Oriente y el Mediterráneo. Las caravanas mediante las que se mantuvo este contacto llevaron, además de bienes de un extremo a otro del desierto, a muchos ulemas subsaharianos a peregrinar a los santos lugares del Islam, un viaje que en su mayoría, al igual que sus homólogos andalusíes o norteafricanos, aprovecharon para formarse en los grandes centros del saber del núcleo central de la civilización islámica. Se ha prestado mucha atención a los vínculos establecidos entre los ulemas del *bilād al-sūdān* y Egipto, la gran metrópolis de la civilización islámica en el momento en que surgen los grandes imperios del África occidental<sup>98</sup>. El contacto entre estos intelectuales y el polígrafo caiota al-Suyūṭī (849/1445-911/1505)<sup>99</sup>, cuya obra

---

<sup>98</sup> Acerca de los imperios del *bilād al-sūdān* premoderno, Gāna, Mālī y Songhay, ver Levzion, N., *Ancient Ghana and Mali*, op. cit.

<sup>99</sup> Véase *supra*.

alcanzó una gran difusión entre los ulemas africanos, es el mejor ejemplo de este intercambio cultural<sup>100</sup>. Sin embargo, pese a la gran influencia que el *Masriq* ejerció en el desarrollo teórico y práctico de las ciencias islámicas en el *bilād al-sūdān* premoderno, más determinante aún fue el intenso intercambio cultural y científico mantenido entre las dos “orillas” del desierto del Sahara. La difusión de la escuela jurídica malikí en el África subsahariana, y su triunfo final sobre otras tradiciones jurídicas y teológicas implantadas allí con anterioridad, como el jariyismo ibadí, unieron estrechamente esta zona con los grandes focos de la jurisprudencia malikí en el occidente islámico norteafricano.

La introducción de la escuela malikí en el *bilād al-sūdān* fue seguramente obra del movimiento almorávide y de las tribus beréberes Ṣanhāʿya integradas en éste, aunque su difusión en dicho territorio puede ser atribuida a grupos de población autóctonos<sup>101</sup>. Una vez que se hubo producido el colapso del movimiento en el Sahara, y después de que éste perdiera el control de las rutas comerciales con destino al Magreb, la jurisprudencia malikí fue preservada y extendida a todo el *bilād al-sūdān* por grupos de ulemas Ṣanhāʿya, como los que se congregarían en torno a la mezquita de Sankoré en Tombuctú siglos más tarde<sup>102</sup>. La semilla sembrada por el movimiento almorávide no tardó en dar sus frutos entre los ulemas originarios del *bilād al-sūdān*: gobernantes musulmanes como Mansa Mūsā sufragaron la habitual

---

<sup>100</sup> Sartain, E. M., “Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī’s Relations with the People of Takrūr”, *Journal of Semitic Studies*, 16 (1971), 193-198.

<sup>101</sup> Varios estudios resaltan el papel desempeñado por las etnias Wangara-Juula en este proceso, véase Wilks, I., “The Saghanughu and the spread of Māliki Law: a provisional note”, *Research Review* (Institute for African Studies, University of Ghana), 2 (1966), 3, 67-73, y del mismo autor “The transmission of learning in the Western Sudan”, en Goody, J., *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, 162-197. Sobre las etnias Wangara-Juula, ver Amselle, J. L., *Les negociants de la savanne*, París, Anthropos, 1977.

<sup>102</sup> Sobre la presencia de los ulemas pertenecientes a la confederación Ṣanhāʿya en Tombuctú, y su posible ascendencia almorávide, ver Norris, H. T., “Ṣanhāja Scholars of Timbuktu”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30 (1967), 3, 634-640.

costumbre de los estudiantes africanos de viajar a Fez para profundizar su formación jurídica, y también acogió a especialistas malikíes procedentes de al-Andalus y el Magreb, que se establecieron en su corte<sup>103</sup>. Estos intercambios fueron determinantes para el surgimiento de un *continuum* cultural en el Occidente islámico que, basándose en la jurisprudencia malikí, creó un sustrato común para los ulemas de al-Andalus, el Magreb y el *bilād al-sūdān*, a pesar de la distancia espacio-temporal existente entre ellos.

## Ulemas del *bilād al-sūdān* premoderno

Este capítulo tiene como objetivo analizar las biografías de ulemas del África occidental premoderna incluidas en las obras *Nayl al-ibtihāy* y *Kifāyat al-muhtāy*, los diccionarios biográficos de Aḥmad Bābā. Más allá del interés que ambas obras puedan tener para el estudio de la escuela jurídica mālikí en general, su tratamiento de los ulemas originarios del *bilād al-sūdān* es especialmente relevante, dado que se trata de uno de los primeros testimonios biobibliográficos de la zona, si no el primero, anterior al primer diccionario biográfico de ulemas centrado exclusivamente en el África occidental subsahariana, el *Fath al-ṣakūr fī maʿrifat aʿyān ʿulamāʾ al-Takrūr*, de al-Bartilī (m. 1219/1805)<sup>104</sup>. Las biografías correspondientes a los ulemas del *bilād al-sūdān* de los siglos X/XVI y XI/XVII que aparecen en ésta están basadas en la obra biográfica de Aḥmad Bābā, y de ahí su relevancia para este estudio, mediante el que se pretende poner de manifiesto las características generales de la formación y la producción intelectual en este contexto histórico, de forma en que a partir de éstas pueda valorarse la obra *Miʿrāy al-ṣuʿūd* con mayor exactitud.

---

<sup>103</sup> Levzion, N., *Ancient Ghana and Mali*, 201-202.

<sup>104</sup> Hay cierta controversia acerca de la manera correcta de vocalizar la *nisba* del autor del *Fath al-ṣakūr*. Al-Bartallī es la que proponen los editores de la obra, M. I. al-Kattānī y M. Ḥaṣṣī, frente a al-Bartilī o al-Bartaylī. Véase al-Bartilī, *Fath al-ṣakūr*, ii.

De las más de ochocientas biografías que componen el *Nayl*, y las más de setecientas que integran la *Kifāya*, su versión reducida, sólo catorce pertenecen a ulemas procedentes del *bilād al-sūdān*, quince si tuviéramos en cuenta al propio Aḥmad Bābā, que se autobiografía al final de la *Kifāya*<sup>105</sup>. Se trata de los mismos ulemas en ambas fuentes, cuyas fechas de defunción coinciden en la gran mayoría con el siglo X/XVI<sup>106</sup>. Los biografiados, por tanto, son personajes para los que el autor pudo recabar testimonios directos, o testimonios de personas que les hubieran conocido directamente. Más aún cuando más de la mitad de ellos pertenecieron a su misma familia, los Aqīt, y cuando no existen, que sepamos, otras fuentes escritas de las que pudiera obtener información.

Presento a continuación la traducción de las biografías de los personajes *bilād al-sūdān* incluidos por Aḥmad Bābā en sus diccionarios de ulemas malikíes, sobre cuyo estudio se basan las conclusiones posteriores.

*1. 1. °Abd al-°Azīz al-Takrūrī*<sup>107</sup>:

Un ulema cuasi legendario del s. IX/XV. Aḥmad Bābā proporciona datos muy escasos sobre él en sus diccionarios biográficos.

Fue de los que viajaron a Oriente en tiempos de Abū l-Qāsim al-Nuwayrī<sup>108</sup>, a mediados del siglo IX (de la Hégira). Sabio, se dice de él que

---

<sup>105</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāḡ*, vol. 2, n° 704, 281-5. Uno de los biografiados, Muḥammad Bagyu°u, murió en 1002/1594. Otro de ellos, al-Naḡīb al-Anuṣṣamanī, estaba vivo cuando fueron redactados el *Nayl* y la *Kifāya*.

<sup>106</sup> Tan sólo uno de ellos, °Abd al-°Azīz al-Takrūrī, murió en el s. IX/XV. Es un personaje un tanto legendario, para el que Aḥmad Bābā no proporciona más datos que una dudosa referencia a al-Suyūṭī. Véase *infra*.

<sup>107</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāḡ*, ed. al-Harrāma, n° 326, 275; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāḡ*, vol. 1, n° 276, 292-3.

<sup>108</sup> Abū l-Qāsim Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. °Alī al-Nuwayrī al-Qāhirī al-Mālikī (*raʿab* 801/marzo 1399-*ḡumādā I* 857/mayo 1453). Por lo que su nombre indica, ulema mālikī, autor de una obra de métrica y gramática, *al-Muqaddamāt al-kāfiya fī l-naḥw*

atribuía (°azà) a las gentes (ulemas) de Egipto los fundamentos de todas las cuestiones del *Muḥtaṣar* de Jalīl<sup>109</sup> (*li-uṣūli-hā*), excepto unas tres. Las oí de mi ṣayj, el sabio Muḥammad b. Maḥmūd Bagyu°u<sup>110</sup>. Al-Ḥattāb<sup>111</sup> transmitió de él en su *Aclaración* (ṣarḥ) de Jalīl<sup>112</sup>. Al-Suyūṭī mencionó en su *Mu°ḥam* a un °Abd al-°Azīz al-Takrūrī, pero no parece que se trate del mismo, consúltese<sup>113</sup>.

*1. 2. °Abd Allāh b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 929/1522-3)<sup>114</sup>:*

Sufí y santón originario de Tombuctú y asentado en Walata<sup>115</sup>, tío abuelo de Aḥmad Bābā.

---

*wa-l-ṣarf wa-l-°arūd wa-l-qāfiya*. Murió en La Meca. Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, Brill, 1937-42, S II, 21.

<sup>109</sup> Jalīl b. Iṣḥāq al-Ŷundī (m. 767/1365) fue uno de los juristas de mayor influencia en el desarrollo del derecho mālikī en el Norte de África y en el África subsahariana, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 177, 168-78. El *Muḥtaṣar* de Jalīl es uno de los textos clave de la jurisprudencia en la zona, véase Jalīl b. Iṣḥāq, *Muḥtaṣar al-ṣayj fī l-fiqh °alā madḥab al-Imām Mālik b. Anas al-Aṣbaḥī*, París, al-Ŷumhūriyya, 1900. También véase Jalīl b. Iṣḥāq, *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'Imām Malek*, trad. G.-H. Bousquet, Argel, Nahḍa, 1956.

<sup>110</sup> Según la *Kifāya*, lo que Aḥmad Bābā habría oído de su maestro no serían las citadas cuestiones, sino la noticia biobibliográfica en sí (*sami°tu-hu*, en vez de *sami°tu-hā*), véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 276, 293.

<sup>111</sup> Abū °Abd Allāh Muḥammad b. °Abd al-Raḥmān b. Ḥusayn al-Ru°aynī, conocido como al-Ḥattāb (m. 954/1547). Alfaquí de origen andalusí, nacido en Trípoli (Libia) y establecido en La Meca, véase *supra*.

<sup>112</sup> En la *Kifāya* se menciona el título de dicha aclaración, *al-Mawāhib*, que hace referencia a la obra *Mawāhib al-ŷalīl*, reseñada *supra*. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 276, 293.

<sup>113</sup> La mencionada referencia no aparece en esa obra. Véase al-Suyūṭī, *Mu°ḥam ṭabaqāt al-ḥuffāz wa-l-mufasssīrīn*, Beirut, °Ālam al-kutub, 1984.

<sup>114</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 267, 235; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 226, 255.



Hermano uterino de mi abuelo, alfaquí, erudito, asceta, respetuoso observador de la ley divina y santón (*walī*). Era, que Dios lo tenga en su gloria, de la máxima piedad, escrúpulo religioso y temor a Dios (*tawaqqī*), de poderosa memoria. Enseñó en Walata, y en ella murió en el año 929/1522-3. Había nacido en el año 866/1461-2. Entre sus buenas obras (*taḥarrī-hi*), se cuenta que tenía un esclavo (*jādim*) que vendía leche y se encargaba también de recaudar su precio (*yaʿma<sup>c</sup> tamana-hu*). Una vez realizó una venta (*bā<sup>c</sup>a-hu marra<sup>tan</sup>*) después de la puesta del sol. Cuando llegó (al dueño) (*aṭla<sup>c</sup> la-hu*) la noticia de la venta, el esclavo ya había mezclado el precio de la misma con su propio dinero. Entonces le concedió la suma total como limosna, por el esfuerzo que implicaba haber vendido ya de noche, y así su peculio se volvió lícito<sup>116</sup>

*1. 3. Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Muḥammad al-Tāzajī (conocido como Aydaḥmad, m. 937/1531)<sup>117</sup>:*

Alfaquí de origen beréber, discípulo de al-Magīlī<sup>118</sup>, fue compañero de Maḥmūd b. ʿUmar en la peregrinación a La Meca. A su regreso, se asentó en Katsina<sup>119</sup>, donde ejerció el cadiazgo.

---

<sup>115</sup> Importante enclave del comercio transahariano en la época premoderna, en la actualidad es una pequeña localidad del suroeste de Mauritania. Véase, *EF* s.v. “Walāta”.

<sup>116</sup> La *Kifāya* añade que se le atribuyen prodigios (*wa-la-hu karamāt*), Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 226, 255. La anécdota del esclavo es significativa, dado que se trata de un esclavo que puede comerciar en nombre de su dueño (*ma<sup>c</sup>dūn bi-l-tiḡāra*) una clase de esclavo sólo permitida por el derecho malikí. Véase De la Puente, “Esclavitud y matrimonio en *al-Mudawwana al-kubrā* de Saḥnūn”, *Al-Qanṭara*, 16 (1995), 2, 313.

<sup>117</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 719, 587; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 631, 222-3; Bivar y Hiskett, “The Arabic Literature of Nigeria”, 109-10; Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa*, II, 25.

<sup>118</sup> Véase a continuación su biografía en el apartado de “Maestros magrebíes”.

<sup>119</sup> Nombre que reciben varias localidades de la actual Nigeria, aunque en este caso se trata del asentamiento Wangara situado al norte de Zaria, y famoso por el desarrollo que tuvo lugar en él de las ciencias islámicas. Véase *EF* “Katsina” [Willis, J.R.], s.v.

Conocido como Aydaḥmad<sup>120</sup>. Fue mi maestro, alfaquí, sabio de gran renombre (*ʿallāma*), tradicionista, de poderoso intelecto y dominio de la lengua árabe. Célebre viajero y compilador (*muḥaṣṣil*), su caligrafía era muy clara. Era muy dado a la contienda dialéctica.

Estudió en su tierra con mi abuelo, al-Ḥāỵy Aḥmad, y con su tío, el alfaquí ʿAlī<sup>121</sup>. Viajó a Takedda, y allí conoció a al-Magīlī<sup>122</sup>, a cuyas clases asistió. Después viajó a oriente, acompañando a Mahmud b. ʿUmar, y conoció a grandes personalidades, como a *Šayj al-Islām* Zakariyyā<sup>123</sup> (a los dos Burhān<sup>124</sup>), a al-Qalqašandī<sup>125</sup>, a Ibn Abī Šarīf<sup>126</sup>, y a ʿAbd al-Ḥaqq al-

---

<sup>120</sup> Aḥmad Bābā precisa la vocalización de este nombre beréber, “con una *hamza maftūḥa*, una *yāʾ sākina* y una *dāl maftūḥa* unidas al nombre de Aḥmad, que quieren decir, en la lengua de ellos “hijo de”, es decir, y respectivamente, una *hamza* vocalizada con *fatha*, una *yāʾ* con *sukūn*, y una *dāl* vocalizada con *fatha*. En este caso, la lengua de ellos (y también de Aḥmad Bābā, por su origen Ṣanhāyā) es el Amazigh. Resulta en cierto modo significativo que el autor emplee el posesivo en tercera persona. Según la edición de Trípoli del *Nayl* (Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 719, 587), la frase sería la siguiente “Conocido como Aydaḥmad (...), de nombre Aḥmad, que significa en la lengua de ellos Abarkān”. Se trata evidentemente de un error, dado que Abarkān es otro nombre beréber, que significa “negro”. La versión “correcta” se encuentra en la *Kifāya*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 631, 222.

<sup>121</sup> No ha sido posible localizar al personaje mencionado.

<sup>122</sup> Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm al-Al-Magīlī, ulema originario de Tremecén (m. 911/1505). Véase Batran, A., “A Contribution to the Biography of (...) Al-Maghili, Al-Tilimsani”, 381-94.

<sup>123</sup> Zayn al-Dīn Zakariyyā b. Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī al-Sumakī al-Azharī (m. 926/1520), alfaquí šāfiʿī egipcio, gran cadí de esta escuela jurídica, maestro de Ibn Ḥaṣṣar. Kaḥḥāla, ʿU. R., *Muʿṣam al-muʿallifīn: muṣannif al-kutub al-ʿarabiyya*, Beirut, Muʿassasat al-Risāla, s.d., vol. 4, 182; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 122-4, S II, 117-8.

<sup>124</sup> Se refiere a este personaje y al siguiente. Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Maqdisī (m. 923/1517). Alfaquí šāfiʿī originario de Jerusalén, establecido en El Cairo. Kaḥḥāla, ʿU. R., *Muʿṣam al-muʿallifīn*, vol. 1, 88.

<sup>125</sup> Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. ʿAlī al-Qalqašandī (m. 921/1516), tradicionista y cadí jefe de la escuela šāfiʿī. Kaḥḥāla, ʿU. R., *Muʿṣam al-muʿallifīn*, vol. 1, 61.

<sup>126</sup> Sobrenombre de Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Maqdisī.

Sunbātī<sup>127</sup>. Aprendió de ellos la ciencia del *ḥadīṭ*, la recogió de otros, la transmitió y la compiló celosamente hasta convertirse en un tradicionista (reputado).

Conoció a los hermanos al-Šams<sup>128</sup> y al-Nāšir al-Laḳānī<sup>129</sup>. Asistió a sus clases y los acompañó (como discípulo) junto a °Abd al-Ḥaqq al-Sunbātī. De entre las gentes de La Meca, le concedieron licencias de transmisión Abū l-Barakāt al-Nuwayrī, nieto de °Abd al-Qādir<sup>130</sup>, °Alī b. Nāšir al-Ḥiṡāzī<sup>131</sup>, Abū l-Ṭayyib al-Bastī<sup>132</sup> y otros. Se esforzó hasta convertirse en un gran compilador (*min muḥaṣṣilī al-°ulamā°*). Después volvió al *bilād al-sūdān* y se asentó en Katsina, cuyo gobernante lo colmó de honores y le encomendó el cadiazgo. Murió allí a finales de 937/mediados de 1531, con casi setenta años. Compuso *Anotaciones (taqāyīd wa-ṭurar)* al *Mujtaṣar* de Jalīl

---

<sup>127</sup> Aḥmad b. Aḥmad b. °Abd al-Ḥaqq al-Sunbātī (m. 990/1582). Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 156.

<sup>128</sup> Šams al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Laḳānī (m. 935/1528), alfaquí egipcio de la escuela mālikī, experto en el *Mujtaṣar* de Jalīl. Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāṡ*, ed. al-Harrāma, n° 718, 586.

<sup>129</sup> Nāšir al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Laḳānī (m. 958/1551), alfaquí y muftí malikí egipcio, hermano menor del anterior. Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāṡ*, ed. al-Harrāma, n° 725, 590.

<sup>130</sup> Abū l-Barakāt Muḥammad b. °Abd al-Qādir b. Muḥammad al-Nuwayrī (m. c. 902/1497), véase al-Sajāwī, *al-Ḍaw° al-lāmi°*, Beirut, Maktabat al-Ḥayāt, s.d., vol. 7, 70.

<sup>131</sup> °Alī b. Nāšir b. Muḥammad al-Bilbaysī al-Makkī al-Šāfi°ī (m. 915/1509), conocido como al-Ḥiṡāzī e Ibn Nāšir. al-Sajāwī, *al-Ḍaw° al-lāmi°*, vol. 6, 45.

<sup>132</sup> No me ha sido posible identificar a este personaje.

1. 4. *Majlūf b. °Alī b. Šāliḥ al-Balbālī (m. 940/1533)*<sup>133</sup>:

Ulema originario de Walāta, fue discípulo de Ibn Gāzī<sup>134</sup> en el Magreb. Enseñó allí y en varias localidades del *bilād al-sūdān*.

Alfaquí, erudito y gran viajero, comenzó a dedicarse a la ciencia, según se dice, en una edad avanzada (*°alà kibr*). Uno de sus primeros maestros en Walāta fue el *šayj* y siervo piadoso de Dios °Abd Allāh b. °Umar b. Muhammad Aqīt, hermano uterino de mi abuelo. Él le enseñó la *Risāla*<sup>135</sup>, y al ver sus cualidades (nobleza) lo animó a dedicarse a las ciencias religiosas. Así surgió en él la vocación (de aprender). Abandonó el comercio (al que se dedicaba con anterioridad), y se dirigió al Magreb, donde aprendió de Ibn Gāzī<sup>136</sup> y de otros. Allí fue conocido por su proverbial memoria, se dice que incluso llegó a memorizar el *Šaḥīḥ* de Bujarī<sup>137</sup>.

Después volvió al *bilād al-sūdān*, y pasó por lugares como Kano y Katsina, entre otros, donde enseñó y llevó a cabo estudios (investigaciones, *abḥāṭ*) con el alfaquí al-°Āqib al-Anuṣammanī. Después fue a Tombuctú a enseñar, y volvió al Magreb, dedicándose a la enseñanza en Marrakech. Allí

---

<sup>133</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 747, 608; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 656, 246; al-Bartilī, *Faṭḥ al-šakūr*, vol. 2, 146; Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa* II, 25; Cherbonneau, *Essai*, 7; Bivar y Hiskett, “The Arabic Literature of Nigeria”, 110-1

<sup>134</sup> Véase a continuación su biografía en el apartado de “Maestros magrebíes”.

<sup>135</sup> Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 368/996), jurista de Cairauán, autor, entre otras obras, de uno de los textos de referencia de la escuela malikí, la *Risāla fī l-fiqh*. Véase Ibn Farḥūn, *al-Dīrbāy al-muḍḥab li-ma°rifat a°yān °ulamā° al-maḍḥab*, Beirut, Dār al-Kutub al-°Ilmiyya, 1996, 136-8.

<sup>136</sup> Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Miknāsī al-Fāsī, conocido como Ibn Gazi (m. 919/1513), alfaquí malikí, *imām* y *šayj al-ḡamā°a* de la ciudad de Fez. Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 709, 581-3.

<sup>137</sup> Esto último sólo en el *Nayl*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 747, 608.

fue envenenado, y tras enfermar<sup>138</sup>, volvió a su tierra, donde murió después de 940/1533.

*1. 5. Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536):*<sup>139</sup>

Abuelo paterno de Aḥmad Bābā, conocido como *al-Ḥāyḥ* Aḥmad, quien le considera una de las figuras principales de la jurisprudencia mālikí en el *bilād al-sūdān*. Amplió sus estudios en Oriente, y a su regreso al África occidental fue profesor en Kano<sup>140</sup>, entre otros lugares. Fue venerado como santón, al que se atribuían algunos milagros, según Aḥmad Bābā.

Mi abuelo paterno, conocido como *al-Ḥāyḥ* Aḥmad, el mayor de tres hermanos que en aquel tiempo se distinguieron por su ciencia y su práctica de la religión. Fue bueno, de grandes méritos, piadoso<sup>141</sup>. Solía impedir que se llevasen a cabo acciones ilícitas (*mutawarriʿ*). Guardián de la sunna, la caballerosidad (*murūʿa*) y la honestidad (*siyāna*), siempre procuraba optar por lo más correcto (*al-taḥarrī*) en sus juicios. Era devoto del Profeta (*muḥibb fī l-nabī*) y sus compañeros, y se dedicaba asiduamente a recitar casidas alabándole, sin llegar nunca a cansarse de ello ni de recitar continuamente el *Šifāʾ* de ʿIyāḍ. Alfaquí, gramático, lexicógrafo, especialista en métrica y compilador (*muḥaṣṣil*). Erudito dedicado a la ciencia religiosa (*ʿilm*) durante toda su vida, copiaba libros en los que la recogía. Escribió de su puño y letra gran cantidad de recopilaciones (*dawāwīn*), y recogió

---

<sup>138</sup> Esta noticia sólo en la *Kifāya*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 656, 246.

<sup>139</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 135, 137-8; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 86, 132-3; al-Bartilī, *Fath al-šakūr*, vol. 1, 27-8; Majlūf, M., *Šaʿarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, El Cairo, 1349/1930-1352/1933, 278.

<sup>140</sup> Localidad del norte de la actual Nigeria, capital del estado del mismo nombre, cuyos orígenes se remontan al siglo IV/X. Véase *EF* “Kano” [Hiskett, M.], s.v.

<sup>141</sup> En la *Kifāya*, dice: “de la gente del bien (*jayr*), la virtud (*fadl*), la ciencia y la religión”, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 86, 132.

numerosas noticias y anécdotas (*fawā'id*) y comentarios (*ta'liqāt*). Dejó copiados cerca de setecientos volúmenes (*muḥtāḍ*)<sup>142</sup>.

Aprendió gramática (*naḥw*) con su abuelo materno, cadí de Tombuctú y de Walāta, y con su tío materno el alfaquí Mujtār, y con otros<sup>143</sup>. Se fue a Oriente en el año 890/1485, realizó la peregrinación y visitó la tumba del Profeta. Conoció a al-Suyūṭī, a Jālid al-Azharī<sup>144</sup>, autor de una *Aclaración*<sup>145</sup> (*ṣarḥ*) del *Tawḍīḥ*<sup>146</sup> y otras obras. Después volvió a su tierra durante la guerra civil (*fitna*) (provocada por) Sonni °Alī *el jārīyī*, y se estableció como profesor<sup>147</sup>, resultando de gran provecho a muchos (estudiantes), entre ellos su hermano el alfaquí y cadí Maḥmūd<sup>148</sup>, que aprendió con él la *Mudawwana*<sup>149</sup> y otras obras. Siguió enseñando y

---

<sup>142</sup> La cifra sólo la proporciona la *Kifāya*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāḍ*, vol. 1, n° 86, 133.

<sup>143</sup> En la *Kifāya*, “Aprendió gramática (*naḥw*) con su abuelo materno, el alfaquí And-Agh-Muḥammad, y con su tío materno el alfaquí Mujtār, y con otros”, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāḍ*, vol. 1, n° 86, 133.

<sup>144</sup> Jālid b. °Abd Allāh b. Abī Bakr al-Azharī (m. 905/1499), gramático egipcio. al-Sajāwī, *al-Ḍaw' al-lāmi'*, vol. 3, 171-2; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 181-204, S II, 179-98.

<sup>145</sup> Jālid b. al-Azharī, *Ṣarḥ al-taṣrīḥ 'alā l-Tawḍīḥ aw al-Taṣrīḥ fī maḍmūn al-Tawḍīḥ*, ed. °Uyūn al-Sūd, M. B., Beirut, Dār al-kutub al-°ilmiyya 1421/2000. Se trata, de un comentario de *Al-Tawḍīḥ*, que es a su vez un comentario de Jalīl b. Ishāq a la obra *al-Muḥtaṣar al-far'ī*, de Ibn al-Ḥāyib, véase *infra*.

<sup>146</sup> *Al-Tawḍīḥ*, comentario de Jalīl b. Ishāq a la obra *al-Muḥtaṣar al-far'ī*, de Ibn al-Ḥāyib (véase *infra*). Véase Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 1, 303, S I, 375. En la *Kifāya*, “al ṣayj Jālid al-Azharī, *imām* de la Gramática”, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāḍ*, vol. 1, n° 86, 133. Sobre *al-Tawḍīḥ*, véase *supra*.

<sup>147</sup> En la *Kifāya*, “enseñó en Kano y otras ciudades del *bilād al-sūdān*”, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāḍ*, vol. 1, n° 86, 133.

<sup>148</sup> En la *Kifāya*, sólo alfaquí, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāḍ*, vol. 1, n° 86, 133.

<sup>149</sup> La *Mudawwana* de Saḥnūn es una de las obras fundacionales del derecho mālikí. Abū Sa'īd °Abd al-Salām b. Sa'īd b. Ḥabīb b. Ḥassān b. Hilāl b. Bakkār b. Rabī'a al-Tanūjī, conocido como “Saḥnūn” (160/777–240/855), alfaquí de Cairauán, desempeñó un papel

compilando esforzada y celosamente la ciencia hasta su muerte, una noche de viernes de *rabī<sup>c</sup>* II de 943/septiembre-octubre de 1536, cuando tenía cerca de ochenta años. Se le pidió que fuera *imām*, pero prefirió rehusar (*imtana<sup>c</sup>a faḍl<sup>c</sup>an gayri-hā*). Dejó tras de sí una noble descendencia.

Entre sus milagros, famosos entre las gentes, está el acaecido en su visita a la tumba del Profeta. Pidió entrar en su interior, pero sus guardianes (*qayyimūn*) se lo prohibieron. Entonces se sentó en la puerta a alabarle (al Profeta), y la puerta se abrió sola, sin que nadie interviniese. Entonces los presentes se apresuraron a besar su mano. Así lo oí de labios de mi padre y otros. Mi padre me contó que preguntó (a al-Ḥāy<sup>h</sup> Aḥmad) acerca de esa historia, pero él guardó silencio y no le contestó<sup>150</sup>.

*1. 6. Maḥmūd b. <sup>c</sup>Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548)<sup>151</sup>:*

Cadī de Tombuctú, tío abuelo de Aḥmad Bābā, quien le atribuye gran piedad y santidad, además de considerarlo el precursor del estudio del *Muḥtaṣar* de Jalīl en la zona. La obra de Jalīl b. Ishāq<sup>152</sup>, una de las grandes figuras de la escuela malikí, fue una de las bases de los *curricula* de los ulemas africanos en la época premoderna. J. O. Hunwick menciona que se atribuye a Aḥmad Bābā haber pronunciado la

---

determinante en la difusión de la escuela mālikí en el occidente islámico (Ifriqiya, el Magreb y al-Andalus). Véase Ibn Farḥūn, *al-Dībā<sup>h</sup> al-muḍhab*, ed. Beirut, 1996, 160-6. Su obra más importante es la *Mudawwana (al-Mudawwana al-kubrā*, Beirut, Dar al-Kutub al-<sup>c</sup>Ilmiyya, 1995.

<sup>150</sup> Las dos últimas frases no están en la *Kifāya*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtā<sup>h</sup>*, vol. 1, n° 86, 133.

<sup>151</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihā<sup>h</sup>*, ed. al-Harrāma, n° 746, 607-8; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtā<sup>h</sup>*, vol. 2, n° 655, 245-6; Majlūf, M., *Šaḡarat al-nūr*, 1043; Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa*, IV, 13-4; Ibn al-Qāḍī, *Durrat al-ḥiṣāl fī asmā<sup>h</sup> al-riṣāl*, n° 873; Kaḥḥāla, <sup>c</sup>U. R., *Mu<sup>c</sup>ṣam al-mu<sup>c</sup>allifīn*, vol. 12, 85; Cherbonneau, *Essai*, 14-6.

<sup>152</sup> Véase *supra*.

siguiente máxima: *nahnu jalīliyūn, in ḍalla ḍalalnā* (“somos Jalilíes. Si Jalīl yerra, erramos con él”)<sup>153</sup>.

Cadī de Tombuctú, tenía por *kunya* Abū l-Tanā° y Abū l-Maḥāsīn. El sabio, el hombre piadoso (*ṣāliḥ*), el profesor, el alfaquí y el *imām* de Takrūr<sup>154</sup>, por excelencia, no tenía igual. Era de los mejores siervos de Dios, los píos, los que lo conocen (en el sentido místico, *al-‘arīfīn bi-hi*). Dotado de una gran reflexión en la resolución de los asuntos, y de un completo sentido de la dirección correcta a tomar en ellos. De gran dignidad, calma y nobleza, su sabiduría y su piedad eran conocidas por doquier, y su sonora voz resonaba en oriente y occidente. Su piedad, su escrúpulo religioso y su sentido de la justicia en el cadiazgo eran comúnmente reconocidos<sup>155</sup>. No temía, en su confianza en Dios, que se le hiciera ningún reproche. Los sultanes, y quienes no lo eran, se sometían a su autoridad<sup>156</sup>, lo colmaban de bienes y lo visitaban en su propia casa, y él ni se levantaba por ellos, ni les dirigía la mirada. Los regalos y honores que recibía, los rechazaba, y los repartía entre la gente, pues era muy generoso.

Se le encomendó el cadiazgo (de Tombuctú) en el año 904/1498-9. Dirigió correctamente los asuntos, se mantuvo firme, buscando siempre la verdad, para desgracia de quienes amaban la mentira. Su justicia en el cadiazgo no conocía igual, y era además un esforzado profesor de jurisprudencia, de hermosa voz y expresión sencilla, accesible y en modo alguno engreído. Muchos fueron quienes obtuvieron provecho de su sabiduría, que revivificó las ciencias religiosas de su tierra, donde aumentó el número de sus estudiantes de jurisprudencia, de los que muchos se convertirían en sabios. Éstos solían estudiar fundamentalmente la *Mudawwana*, la *Risāla*, el *Muṭṭasār* de Jalīl<sup>157</sup>, la *Alfiyya*<sup>158</sup>, y la

---

<sup>153</sup> Sin embargo, no aparece ninguna referencia a la fuente de esta afirmación, véase Hunwick, J. O., “A new source for the biography of Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī”, 570, nota 11.

<sup>154</sup> Es la única vez que aparece el topónimo *Takrūr* en estas biografías.

<sup>155</sup> A estas cualidades, la *Kifāya* añade: su *barāka* y su ascetismo, Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Kifāyat al-muḥṭāy*, vol. 2, n° 655, 245.

<sup>156</sup> Esto sólo en *Kifāya*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Kifāyat al-muḥṭāy*, vol. 2, n° 655, 245.

<sup>157</sup> Estas tres obras, junto con el *Muwaṭṭa°* de Mālik b. Anas (véase *Infra*), son consideradas las fuentes básicas (las *ummahāt*) del derecho mālikí.



*Salāliyya*<sup>159</sup>; a él se remonta el estudio de Jalīl en la zona. Escribió unos *Comentarios* al *Muṭṭaṣar* en dos volúmenes, muy conocidos.

En el año 915/1509 realizó la peregrinación y conoció a personalidades como Ibrāhīm al-Maqdisī, a al-Šayj Zakariyyā°, a al-Qalqašandī, de entre los compañeros del erudito Ibn Ḥaṭṭar<sup>160</sup>, a los dos al-Laḡānī, y a otros, que resaltaron su piedad. Volvió a su tierra y se dedicó a ser de utilidad para establecer con claridad la verdad. Tuvo una larga vida, y los hijos se unieron a los padres (en sus clases), pues enseñó cerca de cincuenta años, hasta que murió la noche del viernes 16 de ramadán de 955/19 de octubre de 1548. Su grandeza, su exaltación por parte de las gentes<sup>161</sup>, la viveza del recuerdo de su piedad y de su santidad (*walāya*)<sup>162</sup> universalmente conocidos. Había nacido en el año 868/1463-4. De él aprendió mi padre. Sus hijos fueron los jueces Muḥammad, al-°Āqib y °Umar, y otros.

---

<sup>158</sup> Poema en metro *raʿyāz* sobre gramática, escrito por ʿĪmāl al-Dīn Muḥammad b. °Abd Allāh al-ʿĪyyānī, conocido como Ibn Mālik (m. 672/1274). Véase Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 1, 298.

<sup>159</sup> Se trata probablemente de la °*Aqīda* de °Uṭmān b. °Abd Allāh b. °Isā al-Salāliyyī (m. 547/1178). Véase Kaḥḥāla, °U. R., *Muʿyām al-muʿallifīn*, vol. 6, 259.

<sup>160</sup> Ibn Ḥaṭṭar al-°Asqalānī (m. 852/1449), alfaquí šāfiʿī nacido en el Cairo, uno de los más grandes tradicionistas de su época. Véase al-Suyūṭī, *Muʿyām ṭabaqāt al-ḥuffāz wa-l-mufasssīrīn*, vol. 3, 251. Hunwick sugiere que el término “compañeros” (*aṣḥāb*) vendría a significar “de la escuela de”, dada la fecha de muerte de Ibn Ḥaṭṭar.

<sup>161</sup> En la *Kifāya*, la exaltación de su poder (*taʿẓīm qadra-hu*), véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 655, 246.

<sup>162</sup> Esto último, ausente en la *Kifāya*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 655, 246.

1. 7. Al-<sup>c</sup>Āqib b. <sup>c</sup>Abd Allāh al-Anuṣammanī (m. dp. 950/1543)<sup>163</sup>:

Alfaquí de origen beréber de la localidad de Agadés, su presencia al principio de varias cadenas de transmisores (*isnād*, pl. *asānīd*) hace suponer que fue uno de los precursores en el desarrollo de la jurisprudencia islámica en el *bilād al-sūdān* central.

De Agadés<sup>164</sup>, localidad cercana al *bilād al-sūdān*, habitada por los Ṣanhāya. Alfaquí noble y muy inteligente, muy esforzado en la ciencia, de aguda lengua, algo que quedaba de manifiesto en una de sus obras, un comentario muy útil al pasaje del *Muṭṭaṣar* de Jalīl que dice “*wa-jaṣṣaṣat niyyat al-ḥālīf*”, que reuní, junto con opiniones de otros (*ma<sup>c</sup>a kalām gayri-hi*), en un volumen titulado *Tanbīh al-wāqif <sup>c</sup>alà tahrīr “wa-jaṣṣaṣat niyyat al-ḥālīf”*<sup>165</sup>. Escribió también una obra sobre la obligatoriedad de (la oración) del viernes (*wuṣūb al-ḡum<sup>c</sup>a*) en la aldea de Anuṣamman, una opinión con la que disentían algunos de sus ulemas prominentes (*ṣuyūj*), y que sin embargo fue ratificada por los ulemas de Egipto, a los que trasladó la cuestión. Escribió también *al-Ŷawāb al-maḡdūd <sup>c</sup>an as<sup>o</sup>ilat al-qāḍī Muḥammad b. Maḥmūd*, y *Aḡwibat al-faḡīr fī as<sup>o</sup>ilat al-amīr*<sup>166</sup>, en la que contestaba a preguntas planteadas por al sultán Askya al-Ḥājj Muḥammad.

---

<sup>163</sup> Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 458, 353; Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḡtāy*, vol. 1, n° 392, 377; Majlūf, *Šaḡarat al-nūr*, 1044; Bivar y Hiskett, “The Arabic Literature of Nigeria”, 111; Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa II*, 26-7; Hunwick, J.O., “Al-<sup>c</sup>Āqib al-Anuṣammanī’s replies to the questions of Askya al-Ḥājj Muḥammad: The Surviving Fragment”, *Sudanic Africa*, II (1991), 139-63.

<sup>164</sup> Según menciona J. O. Hunwick, las distintas ediciones del *Nayl* proponen también Takedda o Tikra (localidad que no ha sido posible identificar, probablemente una deformación de la anterior), como sus lugares de nacimiento). El editor de la *Kifāya* opta por Takedda, véase Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḡtāy*, vol. 1, n° 392, 377.

<sup>165</sup> Esta obra de Aḡmad Bābā se conserva manuscrita en varias bibliotecas de Marruecos y Argelia, véase Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa IV*, 30.

<sup>166</sup> Estas dos últimas obras se conservan, véase Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 458, 353; Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḡtāy*, vol. 1, n° 392, 377; Majlūf, M., *Šaḡarat al-nūr*, 1044; Bivar y Hiskett, “The Arabic Literature of Nigeria”, 111; Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa II*, 26-7; Hunwick, J.O., “Al-<sup>c</sup>Āqib al-Anuṣammanī’s replies to the questions of Askya al-Ḥājj Muḥammad”, op. cit.

Aprendió del *imām* Muḥammad b. °Abd al-Karīm al-Magīlī, y, con ocasión de su peregrinación, de al-Suyūṭī y de otros. Se recuerda de él una disputa con el erudito Majlūf al-Balbali a causa de unas cuestiones legales (*fī masaʿil*). Estaba vivo a mediados de los años 50 del siglo X/XVI.

*I. 8. Muḥammad b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 973/1565).<sup>167</sup>*

Tío paterno de Aḥmad Bābā, cadí de Tombuctú. Enseñó al padre de Aḥmad Bābā retórica y lógica.

Cadí de Tombuctú. Según me refirió mi padre, era extremadamente inteligente, que Dios tenga misericordia de él. Le fue encomendado el cadiazgo de la ciudad tras haberlo desempeñado su padre. La suerte le sonrió, y obtuvo todo el poder y el liderazgo que pudo desear. Vivió holgadamente. Escribió un *Comentario* al poema en *raʿyāz* de al-Magīlī sobre Lógica<sup>168</sup>. Fue maestro de mi padre, a quien enseñó retórica y lógica. Murió en el mes de *ṣafar* del año (9)73/septiembre de 1565, y su nacimiento tuvo lugar en 909/1503-4.

*I. 9. Aḥmad b. Muḥammad b. Saʿīd (m. 976/1568)<sup>169</sup>:*

Sobrino de Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt, el tío abuelo de Aḥmad Bābā. Experto en jurisprudencia, las fuentes lo describen como muy activo en el ámbito de la enseñanza, además de un venerado santón.

---

<sup>167</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 730, 597-8; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 641, 234; Majlūf, M., *Šaṣarat al-nūr*, 1078; Cherbonneau, *Essai*, 19-20; Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa IV*, 14-5.

<sup>168</sup> Este poema didáctico recibe el título *Mināḥ al-Wahhāb fī radd al-fikr °alā l-ṣawāb* (Los dones del Generoso en la refutación del pensamiento por el buen juicio). Se conserva manuscrito en bibliotecas de Nigeria, Níger, y en la Biblioteca Nacional de Francia. Véase Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa II*, 22.

<sup>169</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 145, 142-3; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 95, 139; al-Bartilī, *Fath al-šakūr*, 28; Majlūf, M., *Šaṣarat al-nūr*, 1079; Cherbonneau, *Essai*, 21. Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa IV*, 15.

Era un sabio versado en jurisprudencia, erudito y maestro, aprendió con su abuelo materno la *Risāla* y (el *Mujtaṣar* de)<sup>170</sup> Jalīl durante algún tiempo. Después aprendió con otros el *Mujtaṣar* y la *Mudawwana*. Se dedicó a la enseñanza<sup>171</sup> desde el año (9)60/1553 hasta su muerte en *muḥarram* de 976/julio de 1568. La gente se agolpaba en sus clases, de las que sacaban gran provecho. Los hermanos alfaquíes, mi maestro, el gran sabio Muḥammad y su hermano Aḥmad (Bagyu<sup>c</sup>u), aprendieron<sup>172</sup> con él: el *Muwaṭṭaʿ*<sup>173</sup>, la *Mudawwana*, el *Mujtaṣar* de Jalīl y otras obras. Compuso *Correcciones (Mustadrakat)* sobre jurisprudencia, y una glosa sobre una obra de Jalīl que se apoyaba en la obra *al-Bayān wa-l-taḥṣīl*<sup>174</sup>. Había nacido en el año (9)31/1524-5. Yo lo frecuenté y asistí a sus clases cuando era pequeño.

---

<sup>170</sup> La obra sólo se especifica en la *Kifāya* y podría tratarse de un error tipográfico, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāṣ*, vol. 1, n° 95, 139.

<sup>171</sup> En la *Kifāya*, “La gente obtuvo provecho de él desde...”, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāṣ*, vol. 1, n° 95, 139.

<sup>172</sup> En el *Fath* el sujeto de la frase es el propio Aḥmad Bābā, pero *Nayl* y *Kifāya* coinciden en que fueron los hermanos Bagyu<sup>c</sup>u quienes aprendieron del biografiado estas obras. Aḥmad Bābā no tendría más de 12 años (solares) en el momento de su muerte. al-Bartilī, *Fath al-ṣakūr*, 28; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāṣ*, ed. al-Harrāma, n° 145, 143; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāṣ*, vol. 1, n° 95, 139.

<sup>173</sup> Mālik b. Anas al-Aṣbahī (m. 179/796) epónimo de la escuela mālikí, denominado “el *imām* de Medina”. Véase Ibn Farḥūn, *al-Dībāṣ al-muḍhab*, ed. Beirut, 1996, 11-29. Su obra principal, el *Muwaṭṭaʿ*<sup>2</sup>, es uno de los textos más antiguos del derecho islámico, transmitido en distintas recensiones por sus discípulos.

<sup>174</sup> Obra de Abū l-Wālid Ibn Ruṣd, abuelo de Averroes (m. 520/1126), véase *supra*. En el *Nayl*, el texto añade que esta glosa “descifraba con certeza el sentido del texto” (*iʿtanā fi-hā bi-l-naql*).

1. 10. Al-<sup>°</sup>Āqib b. Maḥmūd b. <sup>°</sup>Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583)<sup>175</sup>:

Hijo del tío abuelo de Aḥmad Bābā, fue maestro de éste, además de cadí de Tombuctú.

Cadí de Tombuctú. Era justo en sus juicios, y se atenía y verificaba estrictamente la verdad, sin que nunca pudiera reprochársele nada, que Dios tenga misericordia de él. Valeroso en los asuntos importantes (al-umūr al-<sup>°</sup>uzzām)<sup>176</sup>, ante los que otros retrocedían, atrevido con los reyes y con quienes no lo eran, y aunque tenía conflictos con ellos, finalmente acataban y obedecían todo lo que él consideraba oportuno. Si veía algo execrable, renunciaba a su cargo voluntariamente y se sentaba a la puerta de su casa, hasta que le convencían de que regresase. Le ocurrió varias veces (*waqa<sup>°</sup> a la-hu marār<sup>am</sup>*). Tenía una clara visión de las cosas materiales (al-umūr), su sagacidad nunca le fallaba, como si viera en lo invisible (*ka<sup>°</sup>anna-hu yanẓur fī l-gayb*). Obtuvo grandes riquezas. Sus opiniones eran siempre tenidas en consideración porque siempre optaba por el juicio más acorde a la religión (al-taḥarrī), y por su piedad y su temor de Dios (*tawaqqīt*). Era muy temido.

Aprendió de su padre y de su tío, y viajó a Oriente e hizo la peregrinación. Allí conoció a al-Nāṣir al-Laḳānī, Abū l-Ḥasan al-Bakrī<sup>177</sup>, al ṣājj al-Basakrī<sup>178</sup> y a aquella generación. Obtuvo la licencia de transmisión de al-Laḳānī para todo lo que le había sido transmitido a él. También yo obtuve la licencia de transmisión del cadí al-<sup>°</sup>Āqib, quien me la escribió de su puño y letra. Nació el año 913/1507-8 y murió en (9)91/1583.

---

<sup>175</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 459, 353-4; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 393, 377-8; Majlūf, M., *Šaḡarat al-nūr*, 286.

<sup>176</sup> Esta expresión podría tratarse de un error, dado que el adjetivo que sigue a *umūr*, un sustantivo plural irracional, debería tener género femenino singular (*°aẓīma*). Sin embargo, la expresión *al-umūr al-°uzzām* aparece tanto en la *Kifāya* como en el *Nayl*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, 377; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, 353.

<sup>177</sup> Abū l-Makārim Šams al-Dīn Muḥammad al-Bakrī (m. 994/1586), alfaquí šāfi<sup>°</sup> egipcio, sufí. Al-Nabḥānī, *Ŷāmi<sup>°</sup> karamāt al-awliyā<sup>°</sup>*, Beirut, Dār al-fikr, 1988, vol. 1, 303-5.

<sup>178</sup> No me ha sido posible identificar a este personaje.

1. 11. *Aḥmad b. Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583)*<sup>179</sup>:

Padre de Aḥmad Bābā, las fuentes enfatizan su ascendiente sobre los soberanos del Imperio Songhay. Según Aḥmad Bābā, fue venerado como santón. Se dedicó a la enseñanza de la jurisprudencia islámica en Tombuctú, después de realizar la peregrinación y de ampliar sus conocimientos en Oriente.

Mi padre, *el alfaquí y sabio, hijo del alfaquí y sabio, hijo del alfaquí y sabio*. Tenía por *kunya* Abū Ḥaṣṣ. Sabio, inteligente, sagaz y perspicaz. Compilador (*muḥaṣṣil*), con absoluto dominio de la lengua (*mutaḥannan*), tradicionista, experto en los fundamentos del Derecho, retórico (*bayyānī*), experto en lógica (*manṭiqī*), abarcaba todas las ramas del saber. De corazón sensible y gran honor (*ʿazīm al-ḡāh*), gozaba de gran respeto por parte de los reyes, y de la gente en general (*kaffat al-nās*). Sabía hacer útil su rango (*naḥḥa<sup>can</sup> bi-ḡāhi-hi*), y no quería beneficios (*ṣifāʿa*) para sí mismo. Era duro con los reyes y con quienes no lo eran. Siempre le prestaban absoluta obediencia y lo visitaban en su propia casa. Cuando enfermó en Gao y en otros de sus viajes, el gran sultán Askya Dāwūd iba a visitarle por las noches hasta que se curó, velándole y reverenciando su poder. De reconocido poder y grandeza, su rango era tan alto que nadie se le enfrentaba (*bi-ḡaytu lā yuʿāraḍ*). Le gustaba la gente de bien (*ahl al-jayr*), y se mostraba humilde con ellos, sin desearle el mal a nadie. Era justo con la gente. Gran bibliógrafo, poseía una gran biblioteca, que reunía todo tipo de bienes (*ʿilq*) preciosos que prestaba generosamente<sup>180</sup>.

Aprendió del *imām* de su tierra, bendición de su época, su tío paterno Maḥmūd b. ʿUmar, y de otros. Viajó a Oriente, hizo la peregrinación

---

<sup>179</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 144, 141-2; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 94, 137-9; al-Bartilī, *Faṭḥ al-ṣakūr*, 29-30; Majlūf, M., *Ṣaḡarat al-nūr*, 1090; Kaḥḥāla, ʿU. R., *Muʿyām al-muʿallifīn*, vol. 2, 33; Cherbonneau, *Essai*, 21-4. Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa IV*, 15-7.

<sup>180</sup> Esta larga serie de elogios sólo aparece en la *Kifāya*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 94, 137. El *Faṭḥ* añade: “Y según el *Taʾrīj al-sūdān*, Dios le concedió belleza en su complexión, su color, su voz, su escritura, su elocuencia y su sabiduría. De educación/maneras excelentes, amaba a toda la Creación, y era querido por ella”, véase al-Bartilī, *Faṭḥ al-ṣakūr*, 29.

y visitó la tumba del Profeta en el año (9)56/1549, y conoció entre otros a al-Nāṣir al-Laḳānī, al *ṣarīf* Yūsuf<sup>181</sup>, discípulo de al-Suyūṭī, a Ḳalāl al-Dīn Ibn al-Ṣayj Zakariyyā<sup>182</sup>, al *ṣayj* al-Tāḡurī<sup>183</sup> y a otros de esa generación (*ṭabaqa*), entre ellos Ibn Ḥaḡar al-Makkī<sup>184</sup>, °Abd al-°Azīz al-Lamṭī<sup>185</sup>, °Abd al-Mu°ṭī al-Sajāwī<sup>186</sup>, °Abd al-Qādir al-Fākihī<sup>187</sup>, y otros. Algunos de ellos le otorgaron licencias de transmisión (*iḡāza*). Acompañó como discípulo a Abū l-Makārim Muḡammad al-Bakrī, lo que le aportó bendiciones y gran provecho. Regresó a su tierra y se estableció como profesor durante poco tiempo. Escribió una *Aclaración* (*ṣarḥ*) a las *Jamsiyyāt* que Ibn Māhib hizo de las *°Iṣrīniyyāt* de al-Fāzazī<sup>188</sup> en elogio del Profeta, que no concluyó.

---

<sup>181</sup> En la *Kifāya*, Aḡmad Bābā dice sólo “*al-ṣarīf Yūsuf*”, pero el *Nayl* añade la *nisba* al-Amyūṭī, en lo que podría tratarse de un error de edición. Se trata de Ḳamāl al-Dīn Yūsuf b. °Abd Allāh *al-ṣarīf* al-Ḥusaynī al-Urmayūnī (m. 957/1550), véase Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḡtāḡ*, vol. 1, n° 94, 138; Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāḡ*, ed. al-Harrāma, n° 144, 141.

<sup>182</sup> Probablemente hijo del *sayj* Zakariyya, mencionado anteriormente.

<sup>183</sup> °Abd al-Raḡmān b. Muḡammad al-Tāḡurī, astrónomo cairota (m. 999/1590), véase *supra*.

<sup>184</sup> Ibn Ḥaḡar al-Haytamī, alfaquí ṣāfi°ī de origen egipcio (m. 974/1567), también conocido como al-Makkī por haberse asentado en La Meca. Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 508, S II, 527.

<sup>185</sup> °Abd al-°Aziz b. °Abd al-Wahid al-Lamti al-Fasi, alfaquí de Fez que murió en Medina a finales del s. IX/XV, véase Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāḡ*, ed. al-Harrāma, n° 329, 275-6.

<sup>186</sup> °Abd al-Mu°ṭī, Aḡmad b. Muḡammad al-Sajāwī al-Madanī (m. 960/1553), autor de un *Tafsīr* y de una *Historia* de Medina, véase Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāḡ*, ed. al-Harrāma, n° 356, 287.

<sup>187</sup> °Abd al-Qādir b. Aḡmad al-Fākihī al-Makkī (m. 976/1568-9), alfaquí de La Meca. Al-Gazzī, *al-Kawākib al-sā°ira bi-a°yān al-mi°a al-°āṣira*, Beirut, The American University Press, 1945-58, vol. 3, 169.

<sup>188</sup> Se trata de una adaptación llevada a cabo por el asceta y sufí almeriense Ibn Māhib (m. 645/1247, véase Velázquez Basanta, F. N., “Ibn Māhib, Abū Bakr” en Lirola Delgado, J. (dir.), *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 6, Almería, 2009, n° 748), de un poema de devoción al Profeta, denominado *al-°Iṣrīniyyāt*, compuesto por Muḡammad b. °Abd al-Raḡmān b.

Escribió también una *Aclaración* (completa y buena) de la composición de al-Magīlī sobre lógica, y una *Glosa* al comentario de al-Taʿtāʿī<sup>189</sup> sobre Jalīl<sup>190</sup>, que rescató los aspectos olvidados de éste, y un *Comentario* muy asequible sobre los *Ŷumal* de al-Junaʿī<sup>191</sup>, y sobre los fundamentos del Derecho, y otros, y sobre la (ʿ*Aqīda*) *al-sugrā* de al-Sanūsī<sup>192</sup> y de *al-Qurṭubīyya*<sup>193</sup>. Se sentó a escuchar la recitación del *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī<sup>194</sup> un mes de *raʿyab* y continuó cerca de veinticinco años, y luego hizo lo mismo con Muslim, hasta que murió en *šaʿban* del año 991/1583.

(Un día), cuando recitaba el *Ṣaḥīḥ* de Muslim<sup>195</sup> en la mezquita, el jueves día 13, empezó a pronunciar con torpeza (se le hizo pesada la lengua,

---

Yajlaftan al-Fāzazī (m. 627/1230), poeta y sufí de origen cordobés. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 281, 239.

<sup>189</sup> Muḥammad b. Ibrahim al-Taʿtāʿī (m. 940/1536), cadí jefe de la escuela mālikí en Egipto, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 720, 588. Fue autor de un comentario al *Mujtaṣar* de Jalīl, véase Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, S II, 435.

<sup>190</sup> Comentario al *Mujtaṣar* de Jalīl, al-Taʿtāʿī (m. 940/1536), véase *supra*.

<sup>191</sup> Afdal al-Dīn Abū l-Faḍāʾil Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-Malik al-Junaʿī (m. 646/1249), autor de un tratado de lógica denominado *al-Ŷumal* o *al-Mujtaṣar*. Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, S I, 838.

<sup>192</sup> Véase *supra*.

<sup>193</sup> La obra es el poema *Urṣūzat al-wildān*, sobre los fundamentos del derecho en la escuela mālikí, del alfaquí Yahyā b. ʿUmar al-Qurṭubī al-Azdī (m. 567/1171-2). Véase Kaḥḥāla, ʿU. R., *Muʿṣam al-muʿallifīn*, vol. 13, n° 216; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 1, 429, S I, 763. Acerca de las obras de Aḥmad b. Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt, véase Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa IV*, 16-7.

<sup>194</sup> Compilación de tradiciones del profeta Muḥammad (*ḥadīṭ*), considerada por los tradicionistas musulmanes como una de las más fiables, véase Muḥammad b. Ismāʿīl al-Bujārī (m. 256/870), *Ṣaḥīḥ*, Vaduz-El Cairo, Ŷamaʿiyyat al-Maknaz al-Islāmī/Thesaurus Islamicus Foundation, 2000-2001.

<sup>195</sup> Compilación de tradiciones del profeta Muḥammad, de acuerdo con los tradicionistas musulmanes, una de las más fiables, véase Muslim b. al-Ḥaṣṣāy (m. 261/875), *Ṣaḥīḥ*, Vaduz-El Cairo, Ŷamaʿiyyat al-Maknaz al-Islāmī/Thesaurus Islamicus Foundation, 2000-2001.



*atqala lisānu-hu*). Muḥammad Bagyu<sup>°</sup>u se lo hizo notar, lo que motivó que interrumpiese su lectura, quedándose sentado frente a aquél. Murió la noche del lunes 17 de ese mes.

Aprendieron con él muchas personas, entre ellos los sabios hermanos, los piadosos Aḥmad y Muḥammad, mi maestro (*šayj*), hijos del alfaquí Maḥmūd Bagyu<sup>°</sup>u, que estudiaron con él los fundamentos de Derecho, retórica, lógica, etc. También los hermanos alfaquíes <sup>°</sup>Abd al-Raḥmān y <sup>°</sup>Abd Allāh, hijos del alfaquí Maḥmūd b. <sup>°</sup>Umar. Yo también aprendí con él muchas cosas, y obtuve de él licencias de transmisión para todas las obras que le habían sido transmitidas, y para todas las que él había transmitido. Me escribió de su puño y letra, y también escuché de él los dos *Šaḥīḥ*, el *Muwaṭṭaʿ* y el *Šifāʿ*.

Había nacido en *muḥarram* de 929/noviembre-diciembre 1522. Después de su muerte, durante algún tiempo vi en sueños algunos de los rostros de los que murieron tras él. Al preguntarles por los muertos de su familia y por otros, me dieron noticias, y sobre su padre dijeron que “su recompensa fue mejor que la del alfaquí Aḥmad b. Saʿīd, hijo del alfaquí Muḥammad”. Ante su asombro, repitieron: “así fue”. Después hubo quien me contó esa misma historia sin que yo les hubiera contado mi visión (*ruʿyā*).

*1. 12. Abū Bakr b. Aḥmad b. <sup>°</sup>Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583)<sup>196</sup>:*

Tío paterno de Aḥmad Bābā, fue su maestro en gramática y lengua árabe. Alfaquí y sufí, se estableció en Medina después de haber realizado la peregrinación.

Mi tío paterno. Nacido en Tombuctú, se trasladó a Medina (la “noble ciudad”, al-madīna al-šarīfa). Era un hombre piadoso, asceta, santón (*walī*), bendecido, temeroso de Dios. Creció bueno, honesto y piadoso, cualidades que la gente reconocía en él, y también humilde<sup>197</sup>. Fuerte y sobresaliente en la religión (*matīn al-dīn, mubarriz<sup>an</sup> fī-hā*). Vivió desde su nacimiento

---

<sup>196</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 156, 151; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 137, 181; Majlūf, M., *Šaʿarat al-nūr*, 1089; Cherbonneau, *Essai*, 24-5; Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa*, IV, 15.

<sup>197</sup> Los elogios son algo distintos en la *Kifāya*, pero no sustancialmente diferentes, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 137, 181.

hasta su muerte en el camino recto (*al-istiḳāma*), sin abandonar nunca el estado en el que Dios pudiera estar satisfecho de él (*al-marḍiyya*). Viajó a Oriente, hizo la peregrinación y visitó la tumba del Profeta. Regresó a su tierra tan sólo cuatro meses, al cabo de los cuales volvió a Medina con sus hijos y su familia. Permaneció allí hasta su muerte en 991/1583. Había nacido en el año (9)32/1525-6.

Fue el primero con quien aprendí la lengua árabe.<sup>198</sup> Me transmitió su *baraka* y me inició (*fataḥa lī fī-hi*) en un breve periodo de tiempo, sin que le costase trabajo (*bi-mudda qarība bi-la ʿināʿ*). Tenía aforismos excelentes, llenos de temor a Dios y de conciencia de estar permanentemente observado por Él (*murāqaba*), y de consejos para Sus siervos (*ʿubbād*), que hacían que las gentes suspirasen y pronunciasen el *tahlīl* sin cesar<sup>199</sup>. Era uno de los mejores siervos de Dios, de los que se encuentran en las moradas (*maqāmāt*) superiores<sup>200</sup>. Se convirtió en asceta y renunció al mundo a pesar del poder y el gobierno (*al-riyāsa wa-l-dawla*) que le “había sido otorgado” a su familia en aquella época. Nunca conocí a nadie como él, ni que se le acercara. Tenía pequeñas obras sobre sufismo (*taṣawwuf*), entre las que se encontraban *Muʿīn al-duʿafāʾ fī l-qināʿa*, y otras.

---

<sup>198</sup> En la *Kifāya*, sintaxis (*naḥw*), véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 137, 181.

<sup>199</sup> Se denomina así a la recitación de la profesión de fe musulmana, la *ṣahāda*. En la *Kifāya*, *ḍikr Allāh*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 137, 181.

<sup>200</sup> En la *Kifāya*, “se recogíaba mucho con la gente (*kaṭīr al-inṣirāḥ maʿa al-nās*)”, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 137, 181.

1. 13. Muḥammad b. Maḥmūd b. Abī Bakr Bagyu<sup>c</sup>u (m. 1002/1594)<sup>201</sup>:

Descrito como Aḥmad Bābā como un gran santo, fue su maestro principal, a quien él denominaba su maestro (*šayj*). Es el único ulema originario del *bilād al-sūdān* de los biografiados por Aḥmad Bābā de ascendencia no beréber, sino mandinga. Realizó la peregrinación y, de acuerdo con Aḥmad Bābā, es uno de los mayores transmisores de obras de jurisprudencia y sufismo de la época.

Nuestro maestro<sup>202</sup> (*šayj*) y bendición, un alfaquí sabio y piadoso, dotado de un gran conocimiento de la lengua árabe, muftí y asceta. De los mejores siervos de Dios piadosos y los buenos y sabios ulemas, de sosegado proceder, buscaba siempre hacer el bien a los demás, y no conocía la maldad, razones por las que las gentes acudían a él y buscaban su consejo. Se esforzaba por estar atento a las necesidades de los demás, incluso cuando esto podía causarle un perjuicio a él mismo. Buscaba siempre aconsejar y reconciliar a quienes mantenían disputas.

---

<sup>201</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāṣ*, ed. al-Harrāma, n° 736, 600-3; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāṣ*, vol. 2, n° 646, 237-40; al-Qādiri, *Naṣr al-maṭānī fī ahl al-qarn al-hādī ‘ašar wa-l-tānī*, ed. Ḥaṣṣī, M. y A. Tawfīq, Rabat, al-Ŷama‘iyya al-Magribiyya li-l-Ta‘līf, 1986, vol. 4, 40; al-Muḥibbī, *Julāṣat al-aṭar fī a‘yān al-qarn al-hādī ‘ašara*, Beirut, Dar Ṣādir, 1966, vol. 4, 211-2; Majlūf, M., *Šaṣarat al-nūr*, 1097; al-Bagdādī, *Hādiyyat al-‘arīfīn: asmā’ al-mu‘allifīn wa-āṭār al-muṣannifīn*, ed. Bilge, R. y M. Kemal Inal, Estambul, Wikālat al-Ma‘ārif, 1951-5, vol. 2, 260; del mismo autor *Idāḥ al-maknūn fī l-ḡayl ‘alā kašf al-ḡunūn ‘an asāmī l-kutub wa-l-funūn*, ed. Yaltkaya, S., Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1992, vol. 2, 697; Kaḥḥāla, ‘U. R., *Mu‘ṣam al-mu‘allifīn*, vol. 11, 315; al-Ziriklī, J. D., *Al-A‘lām: Qāmūs tarāṣīm li-ašḥār al-riṣāl wa-l-nisā’ min al-‘arab wa-l-musta‘rabīn wa-l-mustašriqīn*, Beirut, Dar al-‘Ilm li-l-Malāyyīn, 1990, vol. 8, 310. Cherbonneau, *Essai*, 25-31; Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa IV*, 31-2; Hunwick, J. O., “Further light on Aḥmad Bābā al-Tinbuktī”, *Research Bulletin, Centre for Arabic Documentation*, II (1966), 22-5; y “A contribution to the study of Islamic teaching traditions in West Africa: the career of Muḥammad Baghayogho, 930/1523-4”, *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, (1990), 149-62.

<sup>202</sup> Aḥmad Bābā precisa la vocalización del patronímico Bagyu<sup>c</sup>u “Con *bā’ maftūḥa*, *gayn mu‘ṣama*, *yā’ maḍmūma* y *‘ayn* redoblada y *maḍmūma*”, es decir, con *bā’* vocalizada con *fathā*, *gayn* pronunciada “como los no árabes”, y *‘ayn* redoblada y vocalizada con *ḍamma*.

Amaba la ciencia y la enseñanza de ésta. A ello dedicaba la mayor parte de su tiempo. Tenía en gran consideración a sus colegas, a quienes siempre ayudaba. Les prestaba incluso sus libros más preciosos y raros (*naḡāʾis al-kutub al-garība*), y después no volvía a preguntar por ellos, pasase lo que pasase. Perdió así una gran parte de su biblioteca. Para gran asombro de la gente, era capaz de prestar sus libros a quien fuera a pedírselos, incluso sin saber quién se los llevaba, y todo ello a pesar de que eran lo que más estimaba, después de Dios, y del esfuerzo que había invertido en comprarlos o copiarlos. A mí una vez me prestó todos los libros sobre gramática que pudo encontrar en su casa, sólo porque le pedí que me recomendase a algún autor de referencia en la materia.

Su paciencia en la enseñanza era proverbial, tanto que era capaz de dar clase sin fatigarse durante todo el día, consiguiendo transmitir sus conocimientos hasta a los alumnos menos entregados, que llegaban a irritar a sus compañeros, pero nunca a su maestro. Una vez oí a mis condiscípulos decir “este alfaquí ha debido beber el agua de Zamzam<sup>203</sup> para no cansarse de enseñar”, maravillados por su paciencia. Además de esto, poseía grandes cualidades personales: era profundamente devoto, tenía siempre la mejor intención, y siempre pensaba lo mejor de los demás, incluso de los malvados. Se involucraba en los asuntos que tenían que ver con él, y se mantenía a un lado en los demás. Se ornamentaba de la mayor calma y delicadeza, y en él tenía la nobleza su mejor estandarte. Todas estas cualidades las mostraba y distribuía de forma natural (fácilmente). En todos los corazones despertaba el mayor cariño y afecto, y todas las voces coincidían en alabar sus grandes cualidades, sin que fuera posible encontrar más que amor hacia él.

Sincero, era generoso en la enseñanza, sin menospreciar a los estudiantes aplicados ni a los menos esforzados. Dedicó su vida a la enseñanza, y a hacer el bien a los demás y a los asuntos del cadiazgo, pues no era posible encontrar otro (tan adecuado para estos asuntos) como él. Fue requerido por el sultán para ocupar el cadiazgo, pero declinó el cargo pidiendo que le excusara de ello y Dios lo liberó. Se dedicó a la enseñanza, especialmente tras la muerte de Aḡmad b. Saʿīd, sobrino de Maḡmūd b. ʿUmar. Yo lo encontraba enseñando desde la oración del amanecer (*ṣubḡ*), hasta la de media mañana (*al-ḡuḡā*), cuando se retiraba a su casa a rezar.

---

<sup>203</sup> El pozo de Zamzam está situado junto a la Kaʿba, en La Meca. Según la tradición musulmana, fue abierto por el arcángel Gabriel para dar de beber a Hagar, concubina de Abraham, y a su hijo Ismael, perdidos en el desierto. A su agua se le atribuyen propiedades milagrosas, en este caso, la prodigiosa paciencia de Bagyuʿu.

Después acudía junto al cadí para ayudarle y contribuir a la reconciliación de la gente. A partir del mediodía, pasaba toda la tarde enseñando en su casa, hasta la oración de la tarde (*al-ʿaṣr*), momento en el que salía para enseñar en otro lugar hasta el atardecer (*li-l-iṣfirār wa-qurbi-hi*). Tras la oración de la puesta del sol (*al-magrib*) enseñaba en la mezquita hasta la oración de la noche (*al-ʿiṣāʾ*), y regresaba a su casa. Escuché que pasaba la última parte de la noche en vela (rezando).

Aprendió lengua árabe y jurisprudencia (*fiqh*) con su padre y su tío materno, ambos píos alfaquíes. Después se marchó a Tombuctú junto con su hermano Aḥmad, también un pío alfaquí, y ambos asistieron a las clases de Aḥmad b. Saʿīd sobre el *Mujtaṣar* de Jalīl. Con su tío materno, emprendieron la peregrinación, y en su viaje conocieron a al-Nāṣir al-Laḳānī, a al-Tāyūrī, a *al-ṣarīf* Yusuf al-Urmayūnī, a al-Barhamtūsī al-Ḥanafī<sup>204</sup> y al *imām* Muḥammad al-Bakrī, entre otros. Regresaron al *bilād al-sūdān* después de la peregrinación, y de la muerte de su tío materno, y se asentaron en Tombuctú. Aprendieron de (Aḥmad) Ibn Saʿīd jurisprudencia y tradiciones del Profeta. Leyeron con él el *Muwaṭṭaʿ*, la *Mudawwana* y el *Mujtaṣar*, además de otras obras. De mi señor padre, Aḥmad b. Aḥmad, aprendieron los fundamentos del Derecho, retórica y lógica, y leyeron con él los *Uṣūl* de al-Subkī<sup>205</sup>, y el *Taljīṣ al-miftāḥ* de al-Qazwīnī<sup>206</sup>. Sin su hermano, Muḥammad Bagyuʿu aprendió los *ʿUmāl* de al-Junaʿī, y prosiguió sus estudios hasta convertirse en el maestro de su tiempo.

Lo seguí durante más de diez años. Con él aprendí el *Mujtaṣar* de Jalīl y el *Faraʿī* de Ibn al-Ḥāyib<sup>207</sup>, en lecturas de aprendizaje, corrección y

---

<sup>204</sup> No me ha sido posible localizar a este personaje.

<sup>205</sup> Se trata de la obra *ʿĀmiʿ al-ʿawāmiʿ fī l-uṣūl*, de Tāy al-Dīn al-Subkī (m. 771/1370), alfaquí šāfiʿī, nacido en El Cairo, cadí de Damasco en varias ocasiones. Autor de las célebres *Ṭabaqāt al-Šāfiʿīyya*. Véase Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 108-9.

<sup>206</sup> Al-Qazwīnī, ʿĀlāl al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUmar (666-739/1268-1338), cadí y *jaṭīb* en Damasco y Egipto, autor de dos famosos tratados de retórica, *Taljīṣ al-miftāḥ* y *al-Idāḥ fī ʿulūm al-balāga*. Véase Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 26-7. También *EF* “al-Kazwīnī (*khatib Dimashk*), *Djalal al-Din Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUmar*” [Bonebakker, S.A.], s.v.

<sup>207</sup> La obra aquí mencionada es *Mujtaṣar fī l-furūʿ*, también conocida como *ʿĀmiʿ al-ummahāt* o *Mujtaṣar al-faraʿī*, un compendio de jurisprudencia malikí de ʿUṣmān b. ʿUmar

rectificación (*qirāʿa<sup>tan</sup> baḥṭ wa-taḥqīq wa-taḥrīr*). De Jalīl completé entre diez y ocho lecturas. Aprendí el *Muwaṭṭaʿ* (asegurándome de su comprensión, *qirāʿat tafahhum*)<sup>208</sup>, y el *Taṣḥīl* de Ibn Mālik (*qirāʿat baḥṭ wa-taḥqīq*) durante más de tres años<sup>209</sup>. Asistí a buena parte de las lecciones sobre el *Muntaqā* de al-Bāyḥī<sup>210</sup> y la *Mudawwana*, con la *Aclaración* de al-Maḥallī<sup>211</sup>, completando más de tres lecturas (*qirāʿat taḥqīq*)<sup>212</sup>. Aprendí también la *Alfiyya* de al-ʿIrāqī con la *Aclaración* (de su autor)<sup>213</sup>, y completé dos lecturas del *Taljīṣ al-miftāḥ*, y una tercera junto con el *Resumen* de al-Saʿad<sup>214</sup>. Aprendí también la *ʿAqīda al-sugrā* de al-Sanūsī<sup>215</sup>, con la

---

b. Abī Bakr, conocido como Ibn al-Ḥāyib (m. 646/1249). Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 1, 303, S I, 375.

<sup>208</sup> *Fahm* en el *Nayl*, Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 736, 602.

<sup>209</sup> Esto sólo aparece en la *Kifāya*, Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 646, 239. *Taṣḥīl al-fawāʿid wa-takmīl al-maqāsid*, resumen que Ibn Mālik llevó a cabo de otra obra anterior, *al-Fawāʿid fī l-naḥw*, perdida. Sobre el autor, véase *supra*.

<sup>210</sup> Sólo en la *Kifāya* aparece precisado el autor, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 646, 240. La obra es un comentario al *Muwaṭṭaʿ* de Mālik, llevado a cabo por Sulaymān b. Jalaf al-Bāyḥī (m. 474/1081). Véase Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 1, 303, S I, 531.

<sup>211</sup> En la *Kifāya*, la *Aclaración* a la *Mudawwana* es la de al-Ḥasan al-Zarwīlī, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 646, 240.

<sup>212</sup> En la *Kifāya*, la obra que Aḥmad Bābā dice haber aprendido con la aclaración de al-Maḥallī son los *Uṣūl* de al-Subkī, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāya*, II, n° 646, 239.

<sup>213</sup> La obra es una versificación didáctica de la obra *ʿUlūm al-ḥadīṭ* de Ibn Ṣalāḥ (m. 643/1245), escrita por ʿAbd al-Raḥmān b. al-Husayn al-ʿIrāqī (m. 806/1404). Véase, Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 65.

<sup>214</sup> Comentario al *Muṭaṣṣar* de Jalīl llevado a cabo por Saʿd al-Dīn Masʿūd b. ʿUmar al-Taftazānī (m. 792/1390), véase Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 215, S II, 301.

<sup>215</sup> Véase *supra*.

*Aclaración*<sup>216</sup> a la *Ŷazā'iriyya*<sup>217</sup>, y también la *°Aqīda al-kubrā* con su *Aclaración*. Realicé también una lectura de los *Ḥikam* de Ibn °Aṭā° Allāh<sup>218</sup>, con la *Aclaración* de Zarrūq<sup>219</sup>, y también los *Niẓam* de Abū Miqra°a<sup>220</sup> y la *Hāšimiyya*<sup>221</sup> sobre Astronomía con su *Aclaración* y con el prólogo de al-Tāyūrī. Aprendí también el poema en metro *raʿaz* de al-Magīlī sobre lógica, y la *Jazraʿiyya*<sup>222</sup> sobre métrica con la *Aclaración* de al-Šarīf al-Sabtī<sup>223</sup>. Memorice gran parte de la *Tuḥfat al-hukkām* Ibn °Āsim<sup>224</sup>, con la *Aclaración* del hijo de éste a la obra, y también del *Tawḍīḥ*, que analicé excepto en las partes correspondientes al depósito (*al-waḍīʿa*) y las

<sup>216</sup> Se trata de la obra *al-°Iqd al-farīd fī ḥall muškilat al-tawḥīd*, Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 1, 252.

<sup>217</sup> Se trata de la profesión de fe o *°aqīda* en verso de Aḥmad b. °Abd Allāh al-Ŷazā'irī (m. 884/1479-80), véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 122, 127.

<sup>218</sup> Versos místicos de Aḥmad b. Muḥammad b. °Abd al-Karīm, conocido como Ibn °Aṭā° Allāh (m. 709/1309), sufí de Alejandría. Véase Nwya, P., *Ibn °Aṭā° Allāh et la naissance de la confrérie šādilite*, Beirut, 1990.

<sup>219</sup> Se trata de la obra *Tanbīḥ ḍāwī l-himam*, de Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad Zarrūq (m. 899/1493). Véase Kaḥḥāla, °U. R., *Mu°ṣṣam al-mu°allifīn*, vol. 1, 155; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 117, S II, 145-6.

<sup>220</sup> Abū Miqra°a Muḥammad b. °Alī al-Baṭṭiwi (m. 731/1331), astrónomo magrebí, autor de un poema en metro *raʿaz* sobre la determinación de los horarios de las oraciones. Véase Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 255, S II, 364.

<sup>221</sup> No me ha sido posible identificar la obra.

<sup>222</sup> *Al-Rāmizāt al-šāfiya fī °ilm al-°arūd wa-l-qāfiya*, de °Abd Allāh b. °Uṭmān al-Jazraʿī (m. 617/1220). Véase Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 1 320.

<sup>223</sup> Muḥammad b. Aḥmad al-Šarīf al-Ḥasanī al-Garnāṭī al-Sabtī (m. 760/1359), véase Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 1, 312, S I, 545. En el *Nayl*, quizá por error de edición, el autor de la *Aclaración* es al-Šarīf al-Damamīnī.

<sup>224</sup> *Tuḥfat al-ḥukkām fī nukat al-°uqūd wa-l-aḥkām*, formulario notarial de Muḥammad b. Muḥammad b. °Āsim (m. 829/1426), jurista mālikí de la ilustre familia granadina de los Banu °Āsim. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 592, 483; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 264, S II, 375.

sentencias (*al-aqḍiya*). Asimismo, aprendí la mayor parte del *Šifāʾ* de ʿIyāḍ<sup>225</sup>, parte de (el *Šaḥīḥ* de) al-Bujārī<sup>226</sup> y todo (el *Šaḥīḥ* de) Muslim. Asistí también a lecciones sobre el *Madjal* de Ibn al-Ḥāyḡ, la *Risāla*, la *Alfiyya*, y otras obras, incluyendo una lectura completa del *Ŷāmiʿ al-miʿyār* de al-Wanšarīsī<sup>227</sup>. Además de ello, aprendí<sup>228</sup> exégesis coránica (*fassartu ʿalay-hi al-qurʾān al-ʿazīz*) hasta la azora séptima (*al-Aʿrāf*), y discutí con él numerosas cuestiones (*muškilāt*), consultándole en los asuntos importantes (*al-muhimmāt*).

Me otorgó de su puño y letra licencias de transmisión para todo lo que le había sido transmitido a él y de todo lo que él transmitía. Escribió *Comentarios* (*Taʿlīq*) y *Correcciones* (*Ḥawāšī*) en los que enmendaba algunas de la *Aclaraciones* existentes para el *Muṭaṣar* de Jalīl, y en los que también estudiaba la *Gran aclaración* de al-Taʾtāʾī (al *Muṭaṣar*), todo ello reunido en un volumen. También le transmití algunas de mis propias obras, que éste comentó de su puño y letra, y que incorporó a sus investigaciones, citándolas en sus lecciones, algo que demostraba su aceptación y asunción de la verdad, viniera de dónde viniese.

---

<sup>225</sup> Esta obra sólo aparece mencionada en la *Kifāya*. *Al-Šifāʾ bi-taʿrīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*, del célebre *qāḍī* ceutí ʿIyāḍ b. Musā al-Yaḥšūbī al-Sabtī (m. 544/1149), autor de referencia para la escuela mālikī en el Occidente islámico. Véase Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 1, 369, y también Serrano Ruano, D., “ʿIyāḍ b. Musā”, en Lirola Delgado, J. (dir. y ed.), *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 6, n° 1479, 404-34, especialmente 425-30. El *Šifāʾ* es uno de los textos a través de los cuales se desarrolló y arraigó el fenómeno de las prácticas de devoción al Profeta. Sobre esto, véase *Infra*.

<sup>226</sup> La *Kifāya* precisa: la mitad, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 646, 240.

<sup>227</sup> *Ŷāmiʿ al-miʿyār al-mugrib ʿan fatāwī ʿulamāʾ Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, de Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508). Véase Vidal, F., “Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508). Principales aspectos de su vida”, *Al-Qanṭara*, 21 (1992), 2, 315-52, y “Las obras de Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508): Inventario analítico”, *Anaquel de Estudios Árabes*, III (1992), 73-112.

<sup>228</sup> Sólo en la *Kifāya*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 646, 240.



Se encontraba con nosotros cuando “sobrevino la catástrofe”<sup>229</sup>. Él consiguió salvarse, lo vi entonces por última vez. Después tuve noticia de su fallecimiento. Éste tuvo lugar un viernes de *šawwāl* de 1002/junio-julio 1594. Había nacido en 930/1524.

*1. 14. Al-Naṣīb b. Muḥammad al-Anuṣammanī (m. dp. 1012/1603):*

Contemporáneo de Aḥmad Bābā, es una de las figuras clave en la transmisión de la jurisprudencia islámica en el *bilād al-sūdān* central, tal y como se desprende de la cantidad de discípulos a los que enseñó y de la difusión de sus enseñanzas. Originario de Takedda<sup>230</sup>, pero asentado en la localidad cercana de Anuṣamman, comparte con al-<sup>c</sup>Āqīb al-Anuṣammanī un papel fundamental en la difusión de la escuela mālikī hacia los territorios del norte de la actual Nigeria.

Uno de los sabios de estos tiempos. De reconocidos piedad y conocimiento de la jurisprudencia, llevó a cabo dos comentarios del *Muḥtaṣar* de Jalīl, uno mayor en cuatro volúmenes, y otro menor en dos, según lo que ha llegado a mis oídos, y también se dice que es autor de un *Comentario* al *Resumen* (*Tajmīl*) de Ibn Māhib y de las *ʿIṣriniyyāt* de al-Fazāzī<sup>231</sup>. Aprendió del *ṣayy* Aḥmad al-Suhūliyya<sup>232</sup>, y se encuentra ahora en el otoño de su vida, pues tiene muchos años. Que Dios, Ensalzado sea, lo guarde.

---

<sup>229</sup> Es decir, cuando las tropas de ocupación del sultán sa<sup>c</sup>adī Aḥmad al-Manṣūr arrestaron a los notables de Tombuctú, concretamente a la familia Aqīt.

<sup>230</sup> Véase *El*<sup>2</sup> “Takidda or Takedda” [Hunwick, J.O.], *s.v.* Se trata de un topónimo recurrente al sudoeste del macizo del Aïr (norte de Níger).

<sup>231</sup> En el *Nayl*, la obra supuestamente comentada por el personaje es *al-Mu<sup>c</sup>ḥizāt al-kubrā*, de ʿĀlāl al-Dīn al-Suyūṭī, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāṣ*, ed. al-Harrāma, n<sup>o</sup> 757, 616. Hunwick recoge este comentario como parte de las obras del biografiado, algo que no es posible contrastar, dado que no han aparecido ejemplares del mismo. El comentario al *Tajmīl* de Ibn Māhib, sin embargo, sí que ha sido localizado en forma manuscrita en varias bibliotecas africanas y en la Biblioteca Nacional de Francia.

<sup>232</sup> No me ha sido posible encontrar a este personaje.

## Ámbito geográfico

La mayoría de los ulemas procedentes del *bilād al-sūdān* biografiados por Aḥmad Bābā en el *Nayl* y la *Kifāya* eran originarios o ejercieron principalmente su actividad en Tombuctú<sup>233</sup>. Es difícil saber si esta ciudad fue realmente el foco más importante del saber islámico en el África subsahariana, o si esta asunción, predominante en la historiografía de la región de forma mayoritaria, está producida por una interpretación poco crítica de las fuentes históricas disponibles. No en vano, las fuentes más extensas, y las únicas que pretenden recoger los hechos más significativos de la región de forma global para la época premoderna, son las denominadas crónicas de Tombuctú<sup>234</sup>, escritas por autores pertenecientes a la oligarquía de ulemas de la misma. Como ya se ha señalado en anteriores ocasiones<sup>235</sup>, es necesario revisar y contextualizar el papel central que dichas fuentes atribuyen a los ulemas de Tombuctú, dado que una de las finalidades manifiestas a que sirven dichas fuentes es el ensalzamiento y la legitimación político-religiosa e intelectual de este patriciado. En este sentido, la preponderancia de los sabios de Tombuctú en la escueta relación de ulemas procedentes del *bilād al-sūdān* llevada a cabo por Aḥmad Bābā en sus diccionarios biográficos parece responder a un planteamiento similar, ya que omite la existencia de otros núcleos de desarrollo de las ciencias islámicas en África occidental, como Yenné<sup>236</sup> o Walāta<sup>237</sup>, que se mencionan a continuación, de cuyas tradiciones bebe directamente la intelectualidad que él retrata.

---

<sup>233</sup> Véase *EF*<sup>2</sup> “Timbuktu or Tinbuktu” [Hunwick, J.O.] *s.v.*

<sup>234</sup> Sobre esto, véase *supra*.

<sup>235</sup> Al respecto véase Gomez, M. A., *op. cit.*

<sup>236</sup> Véase *EF*<sup>2</sup> “Dienné” [Mauny, R.], *s.v.*

<sup>237</sup> Véase *EF*<sup>2</sup> *s.v.* “Walāta”.

Además de Tombuctú, hay otras dos poblaciones que Aḥmad Bābā menciona como origen de cuatro de los personajes del *bilād al-sūdān* a los que biografía. El primero de ellos es Walāta, un importante enclave sahariano del que proceden una buena parte de los biografiados en la obra *Fatḥ al-šakūr*. Este es precisamente el lugar de procedencia del que podría considerarse como el ulema de mayor relevancia de entre los mencionados por Aḥmad Bābā, Muḥammad Bagyu<sup>c</sup>u. Junto a Walāta, el autor señala también Takedda, otro enclave del comercio transahariano, como origen de otros dos ulemas: al-<sup>c</sup>Āqib b. <sup>c</sup>Abd Allāh al-Anuṣammani y al-Naṣīb b. Muḥammad, de la misma *nisba*, relacionada con la aldea de Anuṣamman, cerca de la localidad mencionada. Se trata en este caso de ulemas de considerable relevancia, y cuya obra ha se ha conservado parcialmente.

En cuanto a los lugares de aprendizaje mencionados en la obra, además de Tombuctú como lugar principal, donde se forman la mayor parte de los ulemas del *bilād al-sūdān* biografiados por Aḥmad Bābā, aparecen también como lugares de formación secundarios las ya mencionadas localidades de Walāta y Takedda. Fuera del *bilād al-sūdān* hay dos áreas geográficas donde llevan a cabo sus estudios algunos de los ulemas biografiados: el Magreb y el *mašriq*, empleado como término general, aunque haga probablemente referencia a La Meca y Medina, por un lado, y a El Cairo, por otro. Llama la atención el hecho de que, de los catorce personajes, ocho estudiasen en Oriente con motivo de la peregrinación. Los datos que Aḥmad Bābā proporciona al respecto suelen ser escasos y, en cierta medida, insuficientes a la hora de establecer el verdadero valor de este aprendizaje. Tan sólo menciona, en los mejores casos, el año en que los personajes llevaron a cabo el *ḥāyḥ*, y a veces los maestros con los que aprendieron. No suele indicar con precisión dónde tiene lugar este aprendizaje (La Meca, Medina o El Cairo), ni por lo general las obras aprendidas.

Sólo uno de los personajes biografiados, y de nuevo, uno de los de mayor renombre, estudió en el Magreb: se trata de Majlūf al-Balbālī, un alfaquí cuya autoridad cita Aḥmad Bābā en *Mi<sup>c</sup>rāy al-šu<sup>c</sup>ūd*, y de quien dice que fue discípulo de

Ibn Gāzī<sup>238</sup>. Teniendo en cuenta la cercanía del Magreb al *bilād al-sūdān*, y el contacto que en siglos anteriores había sido establecido entre los ulemas de ambas procedencias<sup>239</sup>, llama la atención que tan sólo un personaje de los recogidos por Aḥmad Bābā acudiese a formarse al Norte de África. Es posible que el momento y el lugar de redacción del *Nayl* y la *Kifāya*, esto es, el exilio forzoso de Aḥmad Bābā en Marrakech, pudieran influir en la imagen que el autor pretendiese dar de los ulemas del *bilād al-sūdān* ante los lectores magrebíes. No es aventurado sospechar que, lejos de reconocer la fuerte influencia magrebí en el desarrollo de las ciencias islámicas en el *bilād al-sūdān* de su época y de épocas anteriores, el autor se sintiera en cambio más inclinado a enfatizar las relaciones de los ulemas africanos con los sabios egipcios y orientales, algo que, además, reforzaría el prestigio de aquéllos a los ojos del Magreb.

Los lugares donde los personajes biografiados llevan a cabo labores de enseñanza son más variados. Junto a Tombuctú, que es, de nuevo, el lugar más recurrente (seis de los catorce personajes), y algunos personajes de los que no se proporcionan datos (cuatro personajes), aparece también Walāta, en uno de los casos. Tres personajes destacan por desarrollar labores de enseñanza en la zona central del África subsahariana: en Kano, donde enseña Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt, y en Katsina, donde es profesor Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī. Sin embargo, el personaje de mayor periplo didáctico es Majlūf al-Balbālī, el ulema originario de Walāta (otra singularidad dentro del conjunto), único personaje que estudió en el Magreb. Según Aḥmad Bābā, Majlūf al-Balbali enseñó en Kano, Katsina, Tombuctú y Marrakech.

---

<sup>238</sup> Los datos biobibliográficos de este personaje aparecen en el epígrafe siguiente.

<sup>239</sup> Por citar tan sólo una de las numerosas referencias que existen para documentar los contactos intelectuales entre el Magreb y el *bilād al-sūdān*, véase Hunwick, J. O., “Fez and West Africa in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Scholarly and Sharifian Networks”, en *Fās wa-Ifriqiya: al-°alāqāt al-iqtisādiyya wa-l-°taqāfiyya wa-l-rūḥiyya: a°māl al-nadwa al-dawliyya allatī naẓẓama-hā Ma°had al-dirāsāt al-ifriqiyya wa-Kulliyyat al-°dāb wa-l-°ulūm al-insāniyya, Sāys-Fās, Fas, 28-30 uktubir 1993*, Rabat, Ma°had al-dirāsāt al-ifriqiyya, 1996, 57-71.

En tres de los casos no se especifica el lugar de defunción. Por lo demás, puede decirse que los personajes objeto de este estudio mueren en su mayoría en sus lugares de origen o, en su defecto, en los lugares donde se establecen para enseñar. Sólo uno de los biografiados muere en Oriente: Abū Bakr b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt, quien después de realizar la peregrinación regresó al *bilād al-sūdān* a buscar a su familia, para establecerse definitivamente con ellos en Medina.

## Maestros y procedencia

Si bien los datos relativos a la transmisión del conocimiento religioso en los ulemas del *bilād al-sūdān* proporcionados por Aḥmad Bābā en el *Nayl* y la *Kifāya* son bastante escasos, es interesante dentro de la parquedad analizar la información que éstos contienen acerca de los distintos maestros de los ulemas concernidos, sus ámbitos de especialización y sus procedencias. De acuerdo con este último criterio, es posible distinguir entre los maestros orientales, asentados preferentemente en El Cairo y los santos lugares de La Meca y Medina, los magrebíes y los maestros procedentes del *bilād al-sūdān*.

### Maestros orientales

#### 2. 1. Jālid b. °Abd Allāh b. Abī Bakr al-Azharī (m. 905/1499)<sup>240</sup>:

Egiptio, una de las figuras principales de la Gramática en el s. IX/XV, y autor de la célebre obra *al-Taṣrīḥ fī maḍmūn al-Tawḍīḥ*<sup>241</sup>. Fue profesor de esta materia en la mezquita de al-Azhar, y las fuentes mencionan también su pertenencia a la escuela jurídica šāfi'í. Fue maestro de Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536), (biografiado n° 5).

---

<sup>240</sup> Al-Sajāwī, *al-Ḍaw' al-lāmi'*, vol. 3, 171-2; al-Gazzī, *al-Kawākib al-sā'ira*, vol. 1, 188; Kaḥḥāla, °U. R., *Mu'ṣṣam al-mu'allifīn*, vol. 4, 96; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 181-204, S II, 179-98.

<sup>241</sup> Véase *supra*.

2. 2. *Abū l-Faḍl °Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad Ḵalāl al-Dīn al-Suyūṭī (El Cairo, 849/1445-911/1505)*<sup>242</sup>:

Uno de los mayores polígrafos de la cultura árabo-islámica, gran autoridad en todos los ámbitos del saber islámico, desde la teología al derecho, incluyendo la lengua árabe y la literatura. Es bien conocido que su obra tuvo una gran influencia en la producción intelectual del *bilād al-sūdān*. Fue maestro de Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536), (biografiado n° 5) y de al-°Aqīb b. °Abd Allāh al-Anuṣammanī (m. dp. 950/1543), (biografiado n° 7).

2. 3. *°Alī b. Nāṣir b. Muḥammad al-Bilbaysī al-Makkī al-Šāfi°ī (m. 915/1509)*<sup>243</sup>:

Conocido como al-Ḥiḡāzī e Ibn Nāṣir, alfaquí šāfi°ī nacido en la Meca y establecido en El Cairo. Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), (biografiado n° 3).

2. 4. *Burḥān al-Dīn Ibrāhīm b. °Alī al-Qalqašandī (Egipto m. 921/1516)*<sup>244</sup>:

Tradicionista y alfaquí cairota, perteneciente a la escuela šāfi°ī, de la que fue cadí jefe. Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), (biografiado n° 3) y de Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548), (biografiado n° 6).

---

<sup>242</sup> Sartain, E. M., *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Biography and Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

<sup>243</sup> Al-Sajāwī, *al-Daw° al-lāmi°*, vol. 6, 45.

<sup>244</sup> Al-Gazzī, *al-Kawākib al-sā°ira*, vol. 1, 108; Kaḥḥāla, °U. R., *Mu°ḡam al-mu°allifn*, vol. 1, 61; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 78, S II, 85.

2. 5. *Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Maqdisī (Jerusalén, El Cairo m. 923/1517)*<sup>245</sup>:

Muftí y alfaquí de origen palestino, se asentó en El Cairo. Perteneció a la escuela šāfi'í, y fue también reconocido como poeta. Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), (biografiado n° 3) y de Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548), (biografiado n° 6).

2. 6. *Šayj al-Islām Zakariyyā°, Zayn al-Dīn Zakariyyā° b. Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī al-Sunaykī al-Azharī (m. 926/1520)*<sup>246</sup>:

Alfaquí šāfi'í egipcio, discípulo de Ibn Ḥaṣṣar al-°Asqalānī<sup>247</sup>. Después de negarse durante largos años a aceptar el cargo, acabó siendo gran cadí de esta escuela jurídica. Además de ser una de las grandes figuras de la jurisprudencia de su tiempo, fue también un importante sufí, vinculado a numerosas cofradías. Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), (biografiado n° 3) y de Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548), (biografiado n° 6).

---

<sup>245</sup> Al-Sajāwī, *al-Ḍaw' al-lāmi'*, vol. 1, 134-6; al-Gazzī, *al-Kawākib al-sā'ira*, vol. 1, 108; Kaḥḥāla, °U. R., *Mu'ṣam al-mu'allifīn*, vol. 1, 88; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 20, S II, 13.

<sup>246</sup> Al-Gazzī, *al-Kawākib al-sā'ira*, vol. 1, 196-201; Kaḥḥāla, °U. R., *Mu'ṣam al-mu'allifīn*, vol. 4, 182; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 122-4, S II, 117-8. Véase también Geoffroy, E., *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans*, Damasco, 1995, 91-107, entre otras.

<sup>247</sup> Ibn Ḥaṣṣar al-°Asqalānī (m. 852/1449), alfaquí šāfi'ī nacido en el Cairo, uno de los más grandes tradicionistas de su época, véase al-Suyūṭī, *Mu'ṣam ṭabaqāt al-ḥuffāẓ wa-l-mufasssīrīn*, vol. 3, 251.

2. 7. *Šams al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Laḳānī (Egipto m. 935/1528)*<sup>248</sup>:

Alfaquí egipcio de la escuela malikí, sufí. Hermano mayor de Nāṣir al-Dīn al-Laḳānī. Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajī (m. 937/1531), (biografiado n° 3) y de Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548), (biografiado n° 6).

2. 8. *Un nieto de Abū l-Barakāt Muḥammad b. °Abd al-Qādir b. Muḥammad al-Nuwayrī (Egipto m. c. 902/1497)*<sup>249</sup>:

Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajī (m. 937/1531), (biografiado n° 3).

2. 9. *Ŷalāl al-Dīn Ibn al-Šayj Zakariyyā°, hijo de Šayj al-Islām Zakariyyā°*<sup>250</sup>:

Fue maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), (biografiado n° 11).

2. 10. *Ŷamāl al-Dīn Yusuf b. °Abd Allāh al-šarīf al-Ḥusaynī al-Urmayūnī (m. 957/1550)*<sup>251</sup>:

Alfaquí y exegeta caiota. Fue Maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), (biografiado n° 11) y de Muḥammad Bagyu°u (m. 1593-4), (biografiado n° 13).

---

<sup>248</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 718, 586.

<sup>249</sup> No me ha sido posible localizar a este personaje.

<sup>250</sup> No me ha sido posible encontrar a este personaje.

<sup>251</sup> Al-Gazzī, *al-Kawākib al-sā°ira*, vol. 2, 261-2.



2. 11. *Nāṣir al-Din Muḥammad b. Ḥasan al-Laḳānī (Egipto m. 958/1551)*<sup>252</sup>:

Alfaquí y muftí malikí egipcio, una de las figuras principales de esta escuela en la época. Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), (biografiado n° 3), de Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548), (biografiado n° 6), de Al-°Āqib b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), (biografiado n° 10), de Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), (biografiado n° 11), y de Muḥammad Bagyu°u (m. 1593-4), y su hermano Aḥmad, (biografiado n° 13).

2. 12. °Abd al-Mu°ṭī b. Aḥmad b. Muḥammad al-Sajāwī al-Madanī (m. 960/1553)<sup>253</sup>:

Alfaquí, exegeta e historiador, autor de un *Tafsīr* y de una *Historia* de Medina. Fue maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), (biografiado n° 11).

2. 13. *Ibn Ḥayḥar al-Haytamī (m. 974/1567)*<sup>254</sup>:

Alfaquí šāfi°í de origen egipcio, discípulo de Zakariyyā° al-Anṣārī. Fue también conocido como *al-Makkī*, por haberse asentado en La Meca. Fue

---

<sup>252</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 725, 590; Kaḥḥāla, °U. R., *Mu°ṣṣam al-mu°allifn*, vol. 9, 203, XI, 167; Ḥayḥī Jalīfa, *Kašf al-ẓunūn °an asāmī l-kutub wa-l-funūn*, ed. Flügel, G., Londres, Bentley, 595; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, S, II, 435.

<sup>253</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 356, 287; Kaḥḥāla, °U. R., *Mu°ṣṣam al-mu°allifn*, vol. 6, 176; Ḥayḥī Jalīfa, *Kašf al-ẓunūn*, 453; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, S II, 451.

<sup>254</sup> Al-Gazzī, *al-Kawākib al-sā°ira*, vol. 1, 145, vol. 2, 144; Kaḥḥāla, °U. R., *Mu°ṣṣam al-mu°allifn*, vol. 2, 152; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 508, S, II, 527.

maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), (biografiado nº 11).

2. 14. °Abd al-Qādir b. Aḥmad al-Fākihī al-Makkī (m. 976/1568-9)<sup>255</sup>:

Alfaquí de La Meca, sufí y discípulo del anterior. Fue maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), (biografiado nº 11).

2. 15. Aḥmad b. Aḥmad b. °Abd al-Ḥaqq al-Sunbātī (m. 990/1582)<sup>256</sup>:

Alfaquí egipcio perteneciente a la escuela šāfi'í. De acuerdo con Aḥmad Bābā, fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajī (m. 937/1531), (biografiado nº 3), algo que debe tratarse de un error, dada la fecha de defunción de al-Sunbātī.

2. 16. Abū l-Makārim Šams al-Dīn Muḥammad al-Bakrī (m. 994/1586)<sup>257</sup>:

Alfaquí egipcio perteneciente a la escuela šāfi'í, teólogo aš'arī, destaca sobre todo por su faceta sufí, por la que era célebre en el *bilād al-sūdān*. Era también poeta. Fue maestro de Al-°Āqib b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), (biografiado nº 10) y de Muḥammad Bagyu°u (m. 1593-4), (biografiado nº 13).

---

<sup>255</sup> Al-Gazzī, *al-Kawākib al-sā'ira*, vol. 3, 169; Kaḥḥāla, °U. R., *Mu°ḥyam al-mu°allifīn*, vol. 5, 283; Ḥaḥḥī Jalīfa, *Kašf al-ẓunūn*, 1845; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, S II, 529.

<sup>256</sup> Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 156.

<sup>257</sup> Al-Gazzī, *al-Kawākib al-sā'ira*, vol. 2, 136-7; Nabḥānī, *Ŷāmi° karamāt al-awliyā°*, vol. 1, 303-5; Kaḥḥāla, °U. R., *Mu°ḥyam al-mu°allifīn*, vol. 9, 281; Ḥaḥḥī Jalīfa, *Kašf al-ẓunūn*, 27, 336, 376, 672, 889, 1028, 1798, 2030, 2031.

2. 17. *°Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Tāyūrī* (m. 999/1590)<sup>258</sup>:

Astrónomo cairota de origen magrebí, que mantuvo un contacto continuado con ulemas del Norte de África, responsable de la influencia de su obra en esta zona, y probablemente también en el *bilād al-sūdān*. Fue maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n°11 y de Muḥammad Bagyu°u (m. 1593-4), biografiado n°13.

Lo más llamativo de esta enumeración de maestros es que la mayor parte de ellos pertenecen a la escuela jurídica šāfi°í, lo que ha llevado a suponer, en ocasiones anteriores<sup>259</sup>, que los ulemas originarios del *bilād al-sūdān* se habrían dedicado a estudiar *ḥadīṭ* con estos maestros, y no jurisprudencia. Sin embargo, también otros ulemas de la periferia mālikí del islam, como los magrebíes, estudiaban jurisprudencia con maestros de escuelas jurídicas distintas a la suya durante sus viajes a Oriente. Ésta peculiaridad no sólo se da en el caso de los ulemas del *bilād al-sūdān*, y responde con toda probabilidad al dominio que los šāfi°íes tenían de las fuentes del derecho (*uṣūl al-fiqh*) y de la teología dogmática (*kalām*), siendo esto último un rasgo característico de la escuela šāfi°í en la época<sup>260</sup>. Un análisis en

---

<sup>258</sup> Kaḥḥāla, °U. R., *Mu°ḥam al-mu°allifīn*, vol. 5, 131; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 358, S II, 485. Véase también Comes Maymó, M. y Rius Piniés, M., “Circulació de coneixements per la Mediterrània: entre Orient i Occident” en *Actes de la VIII Trobada d’Història de la Ciència y de la Tècnica. Mallorca, 18, 19, 20 i 21 de novembre de 2004*, Barcelona, Societat Catalana d’Historia de la Ciència i de la Tècnica, 2006, 409-18.

<sup>259</sup> Ésta es, por ejemplo, la opinión de N. Levtzion, véase su artículo “Mamluk Egypt and Takrur” en Sharon, M. (ed.), *Studies in Islamic history and civilization in honour of Professor David Ayalon*, Jerusalén, Cana, 1986, 199.

<sup>260</sup> Acerca de la actividad intelectual de El Cairo en la época mameluca (ss. XIII-XVI), véase Berkey, J., *The Transmission of knowledge in medieval Cairo: A social history of Islamic education*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

profundidad de las distintas obras aprendidas, transmitidas y compuestas por los ulemas del *bilād al-sūdān* con motivo de sus viajes a Oriente, que sin embargo trasciende las dimensiones de este estudio, podría contribuir de forma esclarecedora a determinar otras posibles vías de penetración y difusión del malikismo en el África subsahariana, a la luz de lo que parece consolidarse como una influencia considerable de los malikíes egipcios, al menos durante el último período del Imperio Songhay.

Es probable también que parte del interés en aprender de los ulemas orientales anteriormente mencionados radique en las inclinaciones sufíes de los ulemas africanos. Se cuentan entre los maestros citados en este epígrafe grandes figuras de la mística egipcia en el último período mameluco, como Muḥammad al-Bakrī (3.1.16) o Zakariyyā° al-Anṣārī (3.1.6). Es evidente que ambas motivaciones, el estudio de las tradiciones del Profeta y la práctica del sufismo, no son incompatibles ni autoexcluyentes. Aún así, la ausencia de grandes figuras malikíes, a excepción de Nāṣir al-Dīn al-Laḡānī, entre los maestros orientales mencionados por Aḥmad Bābā, continúa siendo en cierta medida enigmática.

### Maestros magrebíes

#### 3. 1. °Abd al-°Azīz b. °Abd al-Wāḥid al-Lamṭī al-Fāṣī<sup>261</sup>:

Alfaquí y gramático de Fez que murió en Medina a finales del s. IX/XV. Fue maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), (biografiado n° 11).

---

<sup>261</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 329, 275-6; Kaḥḥāla, °U. R., *Mu°ṣṣam al-mu°allifīn*, vol. 5, 250; al-Ziriklī, J. D., *Al-A°lām*, vol. 4, 145.

3. 2. *Muḥammad b. °Abd al-Karīm Al-Magīlī (m. 911/1505)*<sup>262</sup>:

Alfaquí, exegeta, tradicionista, teólogo y experto en Lógica originario de Tremecén. Responsable de una célebre polémica antijudía que desembocó en la persecución de los judíos del Tuwāt. Pasó tiempo enseñando en el *bilād al-sūdān*, donde gozó de gran consideración<sup>263</sup>. Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), (biografiado n° 3) y de al-°Āqib b. °Abd Allāh al-Anuṣammanī al-Massufī (m. dp. 950/1543), (biografiado n° 7).

3. 3. *Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Miknāsī al-Fāsī (m. 919/1513)*<sup>264</sup>:

Conocido como Ibn Gāzī, alfaquí malikí, *imām* y *ṣayy al-ḡamā'a* de la ciudad de Fez. Santón epónimo de la ciudad de Bengasi, Libia. Maestro de Majlūf b. °Alī b. Salih al-Balbālī (m. dp. 940/1533), (biografiado n° 4).

En el caso de los maestros magrebíes, lo que más llama la atención es precisamente su escaso número. De ser fidedigna la información consignada por el autor, parecería que, en tiempos de la generación inmediatamente anterior a él, prácticamente ningún ulema del *bilād al-sūdān* viajó al Magreb a ampliar sus conocimientos. Si esto fuera así, ¿habría que considerar que los ulemas africanos

---

<sup>262</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 701, 576-9; Kaḥḥāla, °U. R., *Mu°ḡam al-mu°allifīn*, vol. 10, 191; Ḥaḡḡī Jalīfa, *Kaṣf al-ẓunūn*, 845; al-Ziriklī, J. D., *Al-A°lām*, vol. 8, 84-5; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, S II, 363; Batran, A., op. cit.

<sup>263</sup> Un ejemplo de ello fue su relación instructiva con el Askya Muḥammad I (m. 934/1528), jefe del Imperio Songhay. Acerca de esto, véase Hunwick, J. O., *Shari°a in Songhay. The replies of al-Al-Magīlī to the questions of Askya al-Ḥājj Muḥammad*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

<sup>264</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 709, 581-3; Kaḥḥāla, °U. R., *Mu°ḡam al-mu°allifīn*, vol. 9, 16.

aprendían en oriente las obras magrebíes de jurisprudencia malikí? ¿Implicaría esto una difusión mucho más escasa de lo que se ha creído hasta ahora de la jurisprudencia malikí en el *bilād al-sūdān*? O lo que parece más probable: ¿se trata de una omisión por parte de Aḥmad Bābā de los maestros del *bilād al-sūdān* de su época y de épocas precedentes que se formaron o ampliaron su formación en el Magreb? Las obras magrebíes estudiadas y transmitidas por los ulemas subsaharianos biografiados en el *Nayl* y la *Kifāya*, junto con los testimonios de otras fuentes históricas y biográficas, así parecen indicarlo. Como he señalado anteriormente, esto podría deberse a un intento por parte de Aḥmad Bābā de hacer parecer menor el alcance real de la influencia magrebí en el desarrollo de las ciencias islámicas, en particular la jurisprudencia, en el *bilād al-sūdān*.

#### Transmisión del *‘ilm* o ciencia religiosa entre los ulemas del *bilād al-sūdān*

El análisis de lo que la obra biográfica de Aḥmad Bābā transmite acerca de las actividades docentes de los ulemas del *bilād al-sūdān* muestra de forma elocuente la falta de exhaustividad de estos datos. Es posible que dicha exhaustividad no estuviera entre las intenciones del autor, pero esto no impide señalar la heterogeneidad de las distintas informaciones que Aḥmad Bābā proporciona acerca de los estudiosos de las ciencias islámicas procedentes de su misma área geográfica. En cuanto concierne al análisis de la difusión del pensamiento islámico en el *bilād al-sūdān*, se trata de una ausencia muy marcada: ¿quiénes son los maestros que enseñaron a los *grandes maestros* africanos? El silencio del *Nayl* y la *Kifāya* al respecto acrecienta aún más el interés sobre la perspectiva desde la que el autor se dirige a su posible público. A continuación sigue una breve relación de los ulemas africanos que, de acuerdo con la obra biográfica de Aḥmad Bābā, llevaron a cabo labores docentes.

4. 1. *°Abd al-°Azīz al-Takrūrī (m. dp. 750/1349):*

Biografiado n° 1. Enseñó a Abū °Abd Allāh Muḥammad b. °Abd al-Raḥmān b. Husayn al-Ru°aynī, conocido como al-Ḥaṭṭāb (Ifriqiyyā, Meca m. 954/1547)<sup>265</sup>.

4. 2. *And-Agh-Muḥammad al-Kabīr, cadí de Tombuctú (m. 1446-7)*<sup>266</sup>:

Enseñó a Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536), (biografiado n° 5).

4. 3. *Al-Mujtār al-Naḥwī (Tombuctú m. 1516-7):*

Enseñó a Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536).

4. 4. *°Abd Allāh b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. en Walāta 929/1522-3):*

Biografiado n° 2. Enseñó a Majlūf b. °Alī b. Salih al-Balbālī (m. dp. 940/1533), (biografiado n° 4), y a Al-°Āqib b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), (biografiado n° 10).

4. 5. *Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536):*

Enseñó a Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548), (biografiado n° 6), y a Al-°Āqib b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583).

---

<sup>265</sup> Véase *supra*.

<sup>266</sup> Mencionado en la *Kifāya*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 86, 133.

4. 6. *Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548):*

Enseñó a Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), (biografiado n° 11), y a Al-°Āqīb b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583).

4. 7. *Muḥammad b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 973/1565):*

Biografiado n° 8. Enseñó a Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583).

4. 8. *Aḥmad b. Muḥammad b. Sa°īd (m. 976/1568)*

Biografiado n° 9, sobrino del alfaquí Maḥmūd b. °Umar. Enseñó a Aḥmad Bagyu°u (m. finales s. X/XVI), a Muḥammad Bagyu°u (m. 1002/1594), biografiado n°13, y a Aḥmad Bābā (m. 1036/1627).

4. 9. *Maḥmūd b. Abī Bakr al-Wankarī Bagyu°u (m. mediados X/XVI, Walāta)<sup>267</sup>:*

Enseñó a Muḥammad Bagyu°u (m. 1002/1594), y es de suponer que también al hermano de éste, su hijo Aḥmad.

4. 10. *Al-°Āqīb b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583):*

Enseñó a Aḥmad Bābā (m. 1036/1627).

---

<sup>267</sup> Mencionado en el *Nayl*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 736, 601; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n°646, 239.



4. 11. *Aḥmad b. Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt* (m. 991/1583):

Enseñó a ʿAbd Allāh y a ʿAbd al-Raḥmān b. Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt<sup>268</sup>, a Aḥmad Bagyuʿu, a Muḥammad Bagyuʿu (m. 1002/1594), y a Aḥmad Bābā (m. 1036/1627).

4. 12. *Abū Bakr b. Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt* (m. 991/1583):

Biografiado n° 12. Enseñó a Aḥmad Bābā (m. 1036/1627).

4. 13. *Muḥammad Bagyuʿu* (m. 1002/1594):

Enseñó a Aḥmad Bābā (m. 1036/1627).

A simple vista es posible percatarse de la ausencia de otros maestros y discípulos, que debieron existir sin duda, y cuya mención no incluye Aḥmad Bābā ni en el *Nayl* ni en la *Kifāya*. Cabe interrogarse sobre esta omisión, en la que quizá influyó el hecho de que en el momento de redacción de ambas obras el autor no contase con fuentes más fiables que su propia memoria, o tal vez también con lo que sobre los personajes pudieran recordar otros de sus familiares cautivos en Marrakech, cuyas fechas de defunción no han sido establecidas por el momento. También es posible que Aḥmad Bābā eligiese no proporcionar más información acerca de los maestros y discípulos de los personajes procedentes del *bilād al-sūdān* incluidos en sus obras biográficas por considerarla irrelevante, y que sea mayor nuestro interés por los personajes ausentes de lo que lo fue el suyo<sup>269</sup>. Queda abierta, no obstante, la

---

<sup>268</sup> Mencionados en el *Nayl*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 144, 142; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 94, 139.

<sup>269</sup> Es en todo caso llamativo, dado que los autores de diccionarios biográficos procuran ser exhaustivos.

hipótesis de que el autor omitiese deliberadamente cualquier mención de personajes no vinculados al clan Aqīt, o de aquellos que no tuviera más remedio que biografiar, por tratarse de ulemas conocidos más allá de las fronteras del *bilād al-sūdān*.

Resulta llamativo el hecho de que las figuras más relevantes aparezcan en algunos casos infradimensionadas, en claro contraste con la mayor información que el autor proporciona sobre personajes menos relevantes intelectualmente de su propia familia. Sobre todo, destaca que no se mencione más que a un solo maestro de origen no beréber para la figura más determinante en la formación intelectual de Aḥmad Bābā: Muḥammad Bagyu<sup>u</sup>. Su *nisba* al-Wankarī establece con claridad que el *ṣayy* de Aḥmad Bābā era de ascendencia Wangara, un clan de ascendencia soninké, cuya relación con la difusión del islam en el *bilād al-sūdān* ha sido puesta de manifiesto anteriormente. La historiografía de la región atribuye a este clan de comerciantes el haber introducido por primera vez el islam en el África occidental premoderna, actividad que fue por primera vez mencionada por Ibn Baṭṭūṭa<sup>270</sup>. En su descripción de los pueblos musulmanes del África subsahariana, el viajero tangerino añadió que se trataba de comerciantes asociados al comercio ibādí procedente de Ifrīqiyā, y que habían sido islamizados por miembros de esta rama del islam jāriyī, aunque la mayoría de estudios coinciden en señalar su adopción del mālikismo tras la invasión almorávide. Sin embargo, en la obra biográfica de Aḥmad Bābā, no es posible encontrar vestigios de los protagonistas de los primeros tiempos de la islamización del *bilād al-sūdān*. En línea con esto, sólo hay escasas menciones a ulemas de Walāta, y a menudo se trata también de miembros de la familia Aqīt. Tampoco hay más que menciones tangenciales al islam de regiones más remotas del África subsahariana, como Kano, Katsina o los asentamientos del Aīr, y no hay rastro de los reinos de Kanem o Bornu, que por el contrario sí es posible encontrar en otras de sus obras.

---

<sup>270</sup> Al respecto, véase Meunier, O., *Les routes de l'islam. Anthropologie politique de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest en général et du pays hawsa en particulier du VIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, París, L'Harmattan, 1997, 49-51.

Al final de este capítulo se presenta una tabla esquemática de las relaciones maestro-discípulo que es posible encontrar en las biografías de los personajes del *bilād al-sūdān* incluidas por Aḥmad Bābā en su obra biográfica.

## Obras aprendidas, transmitidas y compuestas

En cuanto concierne a las obras transmitidas por y a ulemas del *bilād al-sūdān*, sólo en el caso de dos personajes se mencionan específicamente las obras que éstos aprendieron, ninguna de los cuales fue transmitida por maestros orientales. Esta ausencia de datos más precisos constituye una falta de información muy frustrante a la hora de intentar establecer los canales de transmisión de las distintas ramas del saber islámico hacia Tombuctú. Aún cuando el autor nombra a los maestros con los que los biografiados estudian en Oriente, sólo en cinco ocasiones se menciona que el personaje obtuviese de ellos la licencia de transmisión (*iḡāza*). Una omisión generalizada que no deja de ser sorprendente, en tanto en cuanto la precisión en el establecimiento de las cadenas de transmisión del saber es uno de los motivos fundamentales de la redacción de obras de género biográfico en el islam. Se trata de un número de licencias bajo si se compara con otras biografías similares.

El primero de los dos personajes en los que sí hay una mención específica de las obras aprendidas es Aḥmad b. Muḥammad b. Saʿīd, sobrino de Maḥmūd b. ʿUmar Aqīt, tío abuelo de Aḥmad Bābā. En su caso, el autor tan sólo menciona que aprendió la *Mudawwana* de Saḥnūn, la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī<sup>271</sup>, y el *Mujtaṣar* de Jalīl, omitiendo otras obras que el personaje transmitió a uno de sus discípulos, como puede verse a continuación. Este es el caso de Muḥammad Bagyuʿu, de quien Aḥmad Bābā dice que aprendió con Aḥmad b. Saʿīd el *Muwaṭṭaʿ* de Mālīk b. Anas, la *Mudawwana*, y el *Mujtaṣar*. En cuanto a sí mismo, Aḥmad Bābā declara haber aprendido de su padre, Aḥmad b. Aḥmad b. ʿUmar b.

---

<sup>271</sup> Véase *supra*.

Muḥammad Aqīt, los *Uṣūl* de al-Subkī, el *Taljīṣ al-miftāḥ* de al-Qazwīnī, y los *Ŷumal* de al-Junaʿī<sup>272</sup>. Pero en la biografía de su padre no hay menciones a que éste las aprendiera, ni de quién.

En general, no parece posible saber de dónde se toman las obras que los personajes biografiados transmiten a sus discípulos. Esto es especialmente notorio en el caso de Muḥammad Bagyuʿu, maestro de Aḥmad Bābā, de quien éste señala haber obtenido la licencia de transmisión de más de treinta obras, sin establecer de quién o de quiénes las había aprendido su maestro. En este caso, y en el caso de su padre, de quien también declara haber recibido licencia de transmisión para todas las obras que éste aprendió o compuso, la falta de exactitud en la transmisión de conocimientos en un texto en el que la precisión es la razón de ser, plantea muchos interrogantes, como cuáles fueron las vías de transmisión y qué obras fueron realmente estudiadas, entre otros.

La siguiente tabla pretende ofrecer una perspectiva de conjunto acerca de las distintas obras que fueron el *contenido* de todas estas relaciones de transmisión intelectual a las que acabo de referirme. Lo primero que llama la atención, una vez más, es la ausencia de buena parte de los datos que cabría esperar<sup>273</sup>.

---

<sup>272</sup> Véase *supra*.

<sup>273</sup> Véanse *supra* las referencias a las obras compuestas por autores no procedentes del *bilād al-sūdān*.

| Nombre                               | Obras aprendidas | Obras transmitidas <sup>274</sup>  | Obras compuestas   |
|--------------------------------------|------------------|--|--|
| Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī         |                  |  | - <i>Taqāyīd wa-ṭurar ʿalā Muḥtaṣar Jalīl</i> (Anotaciones al Muḥtaṣar de Jalīl) <sup>275</sup> .  |
| Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt      |                  | - <i>Mudawwana</i> .<br>- <i>Šifāʾ</i> .   | - <i>Dawāwīn</i> (Recopilaciones).<br>- <i>Fawāʾid</i> (Anécdotas).<br>- <i>Taʿlīqāt</i> (Comentarios). <sup>276</sup>                       |
| Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt     |                  | - <i>Mudawwana</i> .<br>- <i>Risāla</i> .<br>- <i>Muḥtaṣar</i> .<br>- <i>Alfiyya</i> de Ibn Mālik.<br>- <i>Salāliḥiyya</i> . | - <i>Šarḥ ʿalā Muḥtaṣar Jalīl</i> (Comentarios al Muḥtaṣar, en 2 vol) <sup>277</sup> .   |
| Al-ʿĀqib b. ʿAbd Allāh al-Anuṣammanī |                  | - Comentario parcial al <i>Muḥtaṣar</i> de Jalīl.  | - <i>Taʿlīq ʿalā qawl Jalīl “wa-jaṣṣaṣat niyyat al-ḥālīf”</i> (Comentario sobre el pasaje del Muḥtaṣar de Jalīl que reza “la intención de un |

<sup>274</sup> En un principio, la diferenciación entre obras aprendidas y transmitidas no tiene sentido, dado que los ulemas en el mundo islámico premoderno solían transmitir a sus discípulos el conjunto de las obras que conocían. Sin embargo, en la información proporcionada por los diccionarios biográficos de Aḥmad Bābā se mencionan frecuentemente obras distintas para cada categoría.

<sup>275</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 719, 587; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 631, 223.

<sup>276</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 135, 138; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 86, 133.

<sup>277</sup> Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa IV*, 14.

|                                   |  |  |  |
|-----------------------------------|--|--|--|
|                                   |  |  | <p>juramento debe ser específica”).</p> <p>- <i>Ŷuzʿ fi wuḡūb al-ḡumaʿa fi qaryat Anuṣamman</i> (Obra sobre la obligatoriedad de la oración del viernes en la aldea de Anuṣamman).</p> <p>- <i>Masāʾil</i> (Cuestiones legales).</p> <p>- <i>Al-Ŷawāb al-maḡdūd ʿan asʾilat al-qāḍī Muḥammad b. Maḥmūd</i> (Respuesta nueva a las preguntas del cadí Muḥammad b. Maḥmūd).</p> <p>- <i>Aḡwibat al-faqīr fi asʾilat al- amīr</i> (Las respuestas del pobre a las preguntas del emir, opinión jurídica en respuesta a un requerimiento del Askya Muḥammad I)<sup>278</sup>.</p> |
| <p>Aḥmad b. Muḥammad b. Saʿīd</p> | <p>- <i>Risāla</i>.</p> <p>- <i>Muḡtaṣar</i>.</p> <p>- <i>Mudawwana</i>.</p> | <p>- <i>Muwaṭṭaʿ</i>.</p> <p>- <i>Mudawwana</i>.</p> <p>- <i>Muḡtaṣar</i>.</p> | <p>- <i>Mustadrakāt fi l-fiqh</i> (Correcciones de jurisprudencia).</p> <p>- <i>Ḥāṣiya laṭīfa ʿalā Jalīl</i> (Glosa agradable de una obra no especificada de Jalīl, basada en la obra al-Bayān</p>   |

<sup>278</sup> Véase *supra*.

<sup>279</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 145, 143; Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Kifāyat al-muḡtāy*, vol. 1, n° 95, 139.

|  |  |   |   |
|--|--|---|---|
|  |  |   | wa-l-taḥṣīl) <sup>279</sup> .   |
| Muḥammad b.<br>Maḥmūd b.<br>ʿUmar b.<br>Muḥammad<br>Aqīt |  |   | - <i>Taʿlīq ʿalā Raʿyaz al-Maḡīlī fī l-manṭiq</i><br>(Comentario del <i>Raʿyaz</i> de al-Maḡīlī sobre Lógica). <sup>280</sup>   |
| Aḥmad b.<br>Aḥmad b.<br>ʿUmar b.<br>Muḥammad<br>Aqīt     |  | - <i>Ṣaḥīḥ</i> de al-Bujārī.<br>- <i>Ṣaḥīḥ</i> de Muslim.<br>- <i>Šifāʾ</i> . | - <i>Šarḥ tajmīs Ibn Māhib li-ʿIṣrīniyyāt al-Fāzazī</i><br>(Aclaración a las <i>Jamsiyyāt</i> de Ibn Māhib a las <i>ʿIṣrīniyyāt</i> de al-Fāzazī.<br>- <i>Imnāḥ al-aḥbāb min Mināḥ al-Waḥḥāb</i> (Rendición de los tesoros de los <i>Dones del Generoso</i> , de aclaración del <i>Raʿyaz</i> de al-Maḡīlī sobre Lógica.<br>- <i>Ḥāšiya ʿalā Šarḥ al-Taʾtāʾī ʿalā Mujtaṣar Jalīl</i> (Glosa al <i>Comentario</i> de al-Taʾtāʾī sobre Jalīl).<br>- <i>Šarḥ ʿalā ʿYūmal al-Junaʿī</i><br>(Comentario sobre los <i>ʿYūmal</i> de al-Junaʿī).<br>- <i>Šarḥ ʿalā al-Suḡrā</i><br>(Comentario de la <i>ʿAqīda al-suḡrā</i> de al-Sanūsī). |

<sup>280</sup>

Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa IV*, 14-5.

|   |  |  |   |
|---|--|--|---|
|   |  |  | - <i>Šarḥ ʿalā al-Qurṭubiyya</i> (Comentario de <i>al-Qurṭubiyya</i> ).   |
| Abū Bakr b.<br>Aḥmad b.<br>ʿUmar b.<br>Muḥammad<br>Aqīt |  |  | - <i>Muʿīn al-ḍuʿafāʾ fī l-qināʿa</i> (El que ayuda a los débiles con la paciencia, entendida ésta como virtud mística) <sup>281</sup> .  |
| Muḥammad b.<br>Maḥmūd b.<br>Abī Bakr<br>Bagyuʿu         | (Con Aḥmad b. Saʿīd)<br>- <i>Muwaṭṭaʾ</i> .<br>- <i>Mudawwana</i> .<br>- <i>Mujtaṣar</i> .<br>(Con Aḥmad b. Aḥmad Aqīt)<br>- <i>Uṣūl</i> de al-Subkī.<br>- <i>Taljīš al-miftāḥ</i> de al-Qazwīnī.<br>- <i>ʿYumal</i> de al-Junaʿī. | - <i>Farʿ</i> de Ibn al-Ḥāyib.<br>- <i>Muwaṭṭaʾ</i> .<br>- <i>Taṣḥīl</i> de Ibn Mālik.<br>- <i>Muntaqā</i> de al-Bāyḥī.<br>- <i>Mudawwana</i> , con la <i>Aclaración</i> de al-Ḥasan al-Zarwīlī <sup>282</sup> .<br>- <i>Alfiyya</i> de al-ʿIrāqī con la <i>Aclaración</i> (de su autor).<br>- <i>Taljīš al-miftāḥ</i> . | - <i>Bayān ma fī Šarḥ al-Taʾtāʾ min al-saḥw naql<sup>an</sup> wa-tahrīr<sup>an</sup></i> (Explicación de los errores de transmisión que hay en la <i>Aclaración</i> de al-Taʾtāʾ).<br>- <i>Fatāwā</i> (fetuas).<br>- <i>al-Ḥadāyā fī ʿyam wa-naẓm mubaṭṭilāt al-ṣalāt</i> (Obsequios que recopilan y ordenan las ocasiones en que la oración es inválida).<br>- <i>Ḥadīṭ tanbīḥ al-gāfilīn wa-tanzīm al-ajbār wa-badīʿ al-āṭār</i> (Hadiz que advierte a los que yerran, que ordena |

<sup>281</sup> Obra sobre sufismo, véase Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa IV*, 15.

<sup>282</sup> No me ha sido posible localizar al personaje, mencionado en la *Kifāya*, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n°646, 240.

<sup>283</sup> Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad al-ʿAbdarī al-Fāsī, alfaquí perteneciente a la escuela mālikí, nacido en El Cairo en 737/1336. La obra mencionada es *al-Madjal al-šarʿ al-šarīf*, véase Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, S II, 95.



|  |  |  |  |
|--|--|--|--|
|  |  | <p>- <i>Comentario</i> al <i>Mujtaṣar al-Sa<sup>c</sup>ad</i>.</p> <p>- <i>‘Aqīda al-ṣugrā</i> de al-Sanūsī.</p> <p>con la <i>Aclaración</i> a la <i>Ŷazā’iriyya</i>.</p> <p>- <i>‘Aqīda al-kubrā</i> con su <i>Aclaración</i>.</p> <p>- <i>Hāšimiyya</i>, con su <i>Aclaración</i> y con el prólogo de al-Tāyūrī.</p> <p>- <i>Ḥikam</i> de Ibn ‘Aṭā’ Allāh, con la <i>Aclaración</i> de Zarrūq.</p> <p>- <i>Niẓam</i> de Abū Miqrā’a.</p> <p>- <i>Raḡāz</i> de al-Magīlī sobre lógica.</p> <p>- <i>Jazra’iyya</i>, con la <i>Aclaración</i> de al-Šarīf al-Sabtī.</p> <p>- <i>Tuḥfat al-ḥukkām</i> de Ibn</p> | <p>las noticias y maravilla con los vestigios, colección de hadices referidos por Ibn ‘Abbās).</p> <p>- <i>Ta<sup>c</sup>līq wa-ṭurar</i> (Comentarios y notas, en los que enmendaba algunas de la Aclaraciones existentes para el <i>Mujtaṣar</i> de Jalīl, y en los que también estudiaba la <i>Gran aclaración</i> de al-Tat’ā’ī (al- <i>Mujtaṣar</i>).<sup>284</sup></p> |
|--|--|--|--|

<sup>284</sup> Acerca de las obras de Muḥammad Bagyu<sup>c</sup>u, véase Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa IV*, 32-3.

|   |  |  |  |
|---|--|--|--|
|   |  | <p>° Āṣim, con la<br/><i>Aclaración</i> del<br/>hijo de éste.<br/>- <i>Tawḍīḥ</i>.<br/>- <i>Šifāʾ</i>.<br/>- <i>Ṣaḥīḥ</i> al-Bujārī.<br/>- <i>Ṣaḥīḥ</i> Muslim.<br/>- <i>Madjal</i> de Ibn<br/>al-Ḥāy<sup>283</sup><br/>- <i>Risāla</i>.<br/>- <i>Alfiyya</i>.<br/>- <i>Miʿyār</i> de al-<br/>Wanṣarīsī.</p> |  |
| al-Naʿīb b.<br>Muḥammad al-<br>Anuṣammanī |  |  | <p>- <i>Al-Tariqa al-muṭlā ilā al-waṣīla al-ʿuṣmā</i> (El camino que discurre a la gran unión), conocida también como <i>Uns al-muḥibbīn fī Ṣarḥ manāqib al-mursilīn</i> (Via de los que aman para explicar los caminos de los Enviados).<br/>- <i>Taʿlīq ʿalā l-Muʿyizāt al-kubrā</i> (Comentario a los <i>Grandes milagros</i>, comentario a la obra <i>al-Muʿyizāt al-kubrā</i>, de al-Suyūṭī)<sup>285</sup>.</p> |

<sup>285</sup> *Al-Muʿyizāt wa-l-jaṣāʾis al-nabawiyya* (Los milagros y cualidades del Profeta), véase Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, 146.

|  |  |  |   |
|--|--|--|---|
|  |  |  | <p>- <i>Šarḥ ṣagīr ʿalā l-Muḥtaṣar</i> (Comentario menor del <i>Muḥtaṣar</i> de Jalīl, en 2 vol.).</p> <p>- <i>Šarḥ kabīr ʿalā l-Muḥtaṣar</i> (Comentario mayor del <i>Muḥtaṣar</i> de Jalīl, en 4 vol.).</p> <p>- <i>Šarḥ Tajmīs Ibn Māhib</i> (Comentario al <i>Tajmīs</i> de Ibn Māhib las <i>ʿIṣrīniyyāt</i> de al-Fāzazī)<sup>286</sup>.</p> |
|--|--|--|---|

Fig. 3 Obras aprendidas, transmitidas y compuestas por los ulemas del *bilād al-sūdān* biografiados por Aḥmad Bābā.

Como ya he señalado antes, la parquedad de los datos impide extraer conclusiones precisas, ni siquiera mínimamente representativas, algo que no sólo se debe a la ausencia de una información más precisa, sino al propio carácter de las entradas correspondientes a las biografías de personajes procedentes del *bilād al-sūdān* en el *Nayl* y la *Kifāya*. Dado que se aprecia una tendencia a engrandecer y ensalzar el papel desarrollado por los Aqīt y algunos otros beréberes Ṣanhāʿya, lo que constituye un sesgo considerable con respecto a la información proporcionada por otras fuentes, también es posible poner en cuestión la veracidad de la información proporcionada por el autor sobre obras transmitidas, aprendidas y compuestas. Éstas pudieron ser en efecto las obras que estudiaron y transmitieron los ulemas del *bilād al-sūdān*, o ser aquellas cuyo estudio quiso Aḥmad Bābā atribuirles.

---

<sup>286</sup> Acerca de las obras de al-Naʿīb al-Anuṣammanī, véase, Hunwick, J. O. (ed.), *Arabic Literature of Africa II*, 27-8.

De acuerdo con el autor, y con la necesaria cautela, puede decirse que la información contenida en el *Nayl* y la *Kifāya* muestra una tendencia general por parte de los ulemas africanos a dedicarse a la jurisprudencia malikí, o a las obras de devoción al Profeta. En la primera de estas materias, predominarían los comentarios al *Mujtaṣar* de Jalīl, junto con algunas obras originales de cuestiones legales, aunque éstas son más escasas. En cuanto a las obras de devoción al Profeta, se menciona únicamente una obra de composición original, mientras que parece que de entre las transmitidas la más popular era el *Šifāʾ* de ʿIyāḍ, cuya representatividad será analizada en el epígrafe correspondiente a las prácticas ascéticas y místicas.

## Cadiazgo e imamato

Seis de los ulemas procedentes del *bilād al-sūdān* biografiados por Aḥmad Bābā en el *Nayl* y la *Kifāya* tienen relación con la judicatura o cadiazgo, algo que, a grandes rasgos, podría querer indicar que estos personajes alcanzaron un nivel relativamente alto en su conocimiento de la jurisprudencia islámica, aunque en el contexto de Tombuctú quizá se tratase de una cualidad secundaria, aunque imprescindible, menos relevante que la ascendencia y la posición socioeconómica a la hora de ser elegido para el cargo en cuestión. Tres de ellos, al-ʿĀqīb b. Muḥammad b. ʿUmar Aqīt, Muḥammad b. Maḥmūd b. ʿUmar Aqīt, y el padre de éste, Maḥmūd b. ʿUmar Aqīt, fueron cadíes de Tombuctú. Éste último fue también *imām* de la mezquita de Sankoré en esta localidad. Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajī (biografiado nº 3) fue cadí en Katsina. Junto a ellos, dos de los biografiados, Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt y Muḥammad Bagyuʿu, que además son dos de las figuras a cuyo retrato imprime el autor tintes hagiográficos, renuncian a ser cadíes, algo que constituía un frecuente recurso contra los peligros de la cercanía al poder que implica el cadiazgo, como se ha puesto de relieve en otras ocasiones<sup>287</sup>. También es indicativo de su proximidad al poder político.

---

<sup>287</sup> Acerca de la renuncia por parte de ulemas y ascetas a prestar servicio (*jidma*) al sultán, véase Marín, M., “*Inqibāḍ ʿan al-sultān: ʿulamāʾ and political power in al-Andalus*”, en *Saber religioso y poder político en el islam. Actas del Simposio Internacional (Granada,*

La información que Aḥmad Bābā proporciona con respecto al cadiazgo en el *bilād al-sūdān* concuerda con lo establecido por la mayoría de las fuentes disponibles. De acuerdo con ellas, la familia Aqīt, a la que pertenecía el autor, habría monopolizado el cadiazgo de Tombuctú durante el s. X/XI. A principios de ese siglo, los Aqīt reemplazaron a la familia Anda-Agh-Muḥammad en el desempeño de esta función, familia con la que Muḥammad Aqīt, tatarabuelo de Aḥmad Bābā, había emparentado por matrimonio al establecerse en Tombuctú. Los Anda-Agh-Muḥammad ocuparon el cadiazgo de Tombuctú de forma casi permanente durante los siglos anteriores al establecimiento de los Aqīt en esta ciudad<sup>288</sup>. Sin embargo, y a pesar de que se trataba en cierta medida de sus parientes lejanos, Aḥmad Bābā no hace una sola mención de ellos en el *Nayl* y la *Kifāya*<sup>289</sup>.

## Prácticas ascéticas y sufíes

Parece claro que el autor pretende poner de manifiesto es que los ulemas de su *bilād al-sūdān* natal poseían grandes cualidades ascéticas y místicas. En especial, aparecen como santones aquellos con los que Aḥmad Bābā mantuvo un contacto más estrecho, como su *šayj* Muḥammad Bagyu°u, o los miembros de la familia Aqīt. En uno de los casos se emplea específicamente el término “santidad” (*walaya*)<sup>290</sup>. Los ulemas procedentes del África subsahariana biografiados por Aḥmad Bābā en el *Nayl*

---

15-18 octubre 1991), Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, 128, 131.

<sup>288</sup> Hunwick, J. O., *Timbuktu and the Songhay Empire*, 38-52.

<sup>289</sup> Este es el término que emplea, entre otros, E. Saad, véase *Social History of Timbuktu*, op. cit.

<sup>290</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 746, 607. Ante la ausencia de vocalización en el texto, es difícil por no decir imposible establecer si se refiere a *walāya*, término que hace referencia a la santidad propiamente dicha en el contexto del Magreb, o si se refiere a *wilāya*, término que haría referencia a la cara exterior de esa santidad. Teniendo en cuenta el contexto de la frase, considero que el término *walāya* es el más correcto.

o la *Kifāya* parecen haber gozado todos de una bondad común, en muchos casos rayana en la santidad, de acuerdo con el autor. Sin embargo, hay también virtudes sorprendentes entre estos personajes: algunos de ellos, lejos de llevar a cabo prácticas ascéticas, disfrutaban sin reparos de su poder y su riqueza. Ejemplo de ello es el caso de Muḥammad b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt, tío paterno de Aḥmad Bābā y cadí de Tombuctú. De él se dice en el *Nayl* que “la suerte le sonrió, y obtuvo todo el poder y el liderazgo que pudo desear” y que “vivió holgadamente”<sup>291</sup>. De igual modo, en el caso de otro de sus tíos paternos, al-°Āqib b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt, también cadí de Tombuctú, se dice también que “obtuvo grandes riquezas”, algo que luego queda algo más matizado con una mención a “su piedad y su temor de Dios (*tawaqqī*)”, aunque luego el autor añade que al-°Āqib “era muy temido”<sup>292</sup>.

La firmeza de carácter, especialmente frente a la injusticia y frente a los gobernantes, también es una cualidad con la que el autor asocia a algunos de los ulemas del *bilād al-sūdān* que biografía en el *Nayl* y la *Kifāya*. En concreto, dos personajes proporcionan una muestra muy explícita de este rasgo característico de la santidad en los ulemas. El primero de ellos es el padre de Aḥmad Bābā, Aḥmad b. Aḥmad, de quien su hijo dice que “era duro con los reyes y con quienes no lo eran. Siempre le prestaban absoluta obediencia y lo visitaban en su propia casa. Cuando enfermó en Gao y en otros de sus viajes, el gran sultán Askya Dawud iba a visitarle por las noches hasta que se curó, velándole y reverenciando su poder”<sup>293</sup>. Con esta rotundidad, el autor parece querer dar a entender la veneración que la figura política más importante del Imperio Songhay, Askya Muḥammad I, sentiría por el entonces cabeza visible de los ulemas de Tombuctú. Frente a ella, es posible encontrar un

---

<sup>291</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 730, 597; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, n° 64, 234.

<sup>292</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 459, 353; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 393, 377.

<sup>293</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 144, 141; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 94, 137.

expresión un poco más comedida en el caso del ya citado cadí al-<sup>°</sup>Āqib, de quien Aḥmad Bābā dice que era “valeroso en los asuntos importantes (*al-umūr al-<sup>°</sup>uẓẓām*)”<sup>294</sup>, ante los que otros retrocedían, atrevido con los reyes y con quienes no lo eran y, aunque tenía conflictos con ellos, finalmente acataban y obedecían todo lo que él consideraba oportuno”. Esta hipotética posición de mando queda más tarde reforzada por una reiteración de su rectitud, en la que es posible leer que “si (al-<sup>°</sup>Āqib) veía algo execrable, renunciaba a su cargo voluntariamente y se sentaba a la puerta de su casa, hasta que le convencían de que regresase”<sup>295</sup>.

Entre las virtudes más propias de la santidad, encontramos la inclinación hacia el bien (*al-jayr*) y a la procuración de éste a los demás. Ejemplo de ello es la biografía de Muḥammad Bagyu<sup>°</sup>u, un personaje al que el autor reviste de grandes cualidades ascéticas, de quien se dice que “buscaba siempre hacer el bien a los demás, y no conocía la maldad, razones por las que las gentes acudían a él y buscaban su consejo. Se esforzaba por estar atento a las necesidades de los demás, incluso cuando esto podía causarle un perjuicio a él mismo. Buscaba siempre aconsejar y reconciliar a quienes mantenían disputas”<sup>296</sup>. Sin embargo, puede decirse que la virtud más extendida entre los personajes a los que atañe este estudio es la piedad. Todos ellos son *riḡāl ṣāliḡūn*, hombres piadosos. Una expresión arquetípica de esta cualidad puede encontrarse en el caso de Bagyu<sup>°</sup>u, en cuya biografía el autor dice que éste era “de los mejores siervos de Dios, piadosos, y de los buenos y sabios ulemas”<sup>297</sup>. Resulta también llamativa una expresión que se repite en algunas biografías: se trata de la reiteración en dos y hasta tres ocasiones seguidas de los

---

<sup>294</sup> Se trata, de nuevo de un error en la concordancia entre *umūr* y *<sup>°</sup>uẓẓām*, véase *supra*.

<sup>295</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 459, 353; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḡtāy*, vol. 1, n° 939, 377.

<sup>296</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 736, 601; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḡtāy*, vol. 2, n° 646, 237.

<sup>297</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 736, 600; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḡtāy*, vol. 2, n° 646, 237.

epítetos “el pío alfaquí” (*al-faqīh al-ṣāliḥ*), por medio de la cual el autor transmite la impresión de que en los linajes de estos biografiados, la piedad y el derecho islámico se transmitían de forma hereditaria<sup>298</sup>.

La generosidad es la manifestación más frecuente de la piedad de estos ulemas. Una vez más, el grado más extremo de esta cualidad puede encontrarse en la biografía de Muḥammad Bagyu<sup>c</sup>u. Según su discípulo y biógrafo, uno de los rasgos que delataba la bondad de su carácter era la generosidad con que renunciaba a sus bienes más preciados. Esto es evidente en el caso de los libros, pues según Aḥmad Bābā, “era capaz de prestar sus libros a quien fuera a pedírselos, incluso sin saber quién se los llevaba, y todo ello a pesar de que eran lo que más estimaba, después de Dios, y del esfuerzo que había invertido en comprarlos o copiarlos”<sup>299</sup>. Bagyu<sup>c</sup>u también era extremadamente generoso con su tiempo, que dedicaba solamente a Dios, por medio de la oración, o a los demás, por medio de la enseñanza y la colaboración en las labores del cadiazgo, un cargo que, por otro lado, nunca aceptó formalmente. Los siguientes fragmentos lo ilustran claramente: “yo lo encontraba enseñando desde la oración del amanecer (*ṣubḥ*), hasta la de media mañana (*al-ḍuḥā*), cuando se retiraba a su casa a rezar. Después acudía junto al cadí para ayudarle y contribuir a la reconciliación de la gente. A partir del mediodía, pasaba toda la tarde enseñando en su casa, hasta la oración de la tarde (*al-ʿaṣr*), momento en el que salía para enseñar en otro lugar hasta el atardecer (*li-l-iṣfirār wa-qurbi-hi*). Tras la oración de la puesta del sol (*al-magrib*) enseñaba en la mezquita hasta la

---

<sup>298</sup> Ocurre así en las biografías de Muḥammad Bagyu<sup>c</sup>u y Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿUmar Aqīt, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāṣ*, ed. al-Harrāma, n° 736, 602; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāya*, II, n°646, 239); Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāṣ*, ed. al-Harrāma, 141; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāṣ*, vol. 1, 137.

<sup>299</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāṣ*, ed. al-Harrāma, n° 736, 601; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāṣ*, vol. 2, n° 646, 238.



oración de la noche (*al-‘iṣāʾ*), y regresaba a su casa. Escuché que pasaba la última parte de la noche en vela (rezando)”<sup>300</sup>.

Otros ejemplos de generosidad pueden encontrarse en la renuncia a bienes materiales por parte de otros personajes. En la biografía que el autor dedica a su padre, Aḥmad b. Aḥmad, pone de manifiesto que a pesar de su poder y de sus grandes riquezas, su gran piedad le hacía buscar la compañía de las gentes de bien. En concreto, Aḥmad Bābā dice que su padre era “de reconocido poder y grandeza, de tanto rango que no tenía con quien enfrentarse (*bi-ḥaytu lā yu‘ārād*), le gustaba la gente de bien (*ahl al-jayr*), se mostraba humilde con ellos, no le deseaba el mal a nadie, justo con la gente. Gran bibliógrafo, poseía una gran biblioteca, que reunía todo tipo de bienes (*‘ilq*) preciosos que prestaba generosamente”<sup>301</sup>. La figura de su tío Abūelo, el cadí Maḥmūd b. ‘Umar, queda descrita de forma semejante, haciendo hincapié en su alta condición socioeconómica, sin dejar de resaltar una bondad que se materializaba en su generosidad, pues éste era “de gran dignidad, calma y nobleza, su sabiduría y su piedad eran conocidas por doquier, y su sonora voz resonaba en oriente y occidente. Su piedad, su escrúpulo religioso y su sentido de la justicia en el cadiazgo eran comúnmente reconocidos. No temía, en su confianza en Dios, que se le hiciera ningún reproche. Los sultanes, y quienes no lo eran, se sometían a su autoridad, lo colmaban de bienes y lo visitaban en su propia casa, y él ni se levantaba por ellos, ni les dirigía la mirada. Los regalos y honores que recibía, los rechazaba, y los repartía entre la gente, pues era muy generoso”<sup>302</sup>.

En ninguno de los casos anteriores hay una renuncia explícita a los bienes materiales que su alta posición proporciona a estos ulemas, que los distribuirían a

---

<sup>300</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāṣ*, ed. al-Harrāma, n° 736, 602; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāṣ*, vol. 2, n° 646, 239.

<sup>301</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāṣ*, ed. al-Harrāma, n° 144, 141; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāṣ*, vol. 1, n° 94, 137.

<sup>302</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāṣ*, ed. al-Harrāma, n° 135, 137; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāṣ*, vol. 1, n° 86, 132.

personas no especificadas, o los compartirían con ellas. Sin embargo, esta renuncia sí aparece en la biografía de Abū Bakr b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt, tío paterno del autor, y uno de los ulemas a los que el autor atribuye mayor grado de cualidades ascéticas y místicas. Este personaje es descrito por el autor como “uno de los mejores siervos de Dios, de los que se encuentran en las moradas (*maqāmāt*) superiores”. De él dice que “renunció al mundo a pesar del poder y el gobierno (*al-riyāsa wa-l-dawla*) que le “había sido otorgado” a su familia en aquella época”<sup>303</sup>. Otra de las figuras a las que Aḥmad Bābā recubre de un halo de santidad es otro de sus tíos Abūelos paternos, °Abd Allāh b. °Umar, de quien dice que “se le atribuyen prodigios (*wa-la-hu karamāt*)”<sup>304</sup>, algo que ilustra mediante un ejemplo de generosidad, una anécdota en la que éste otorga su gracia a uno de sus esclavos, algo que constituye una prueba de su gran piedad y mayor bondad, al responder al mandato coránico de tratar de forma humana a las personas de condición servil. Según el autor, “entre sus buenas obras (*taḥarrī-hi*), se cuenta que tenía un esclavo (*jādim*) que vendía leche y se encargaba también de recaudar su precio (*yaʿma<sup>c</sup> tamana-hu*). Una vez realizó una venta (*bā<sup>c</sup>a-hu marra<sup>am</sup>*) después de la puesta del sol. Cuando llegó (al dueño) (*aṭla<sup>c</sup> la-hu*) la noticia de la venta, el esclavo ya había mezclado el precio de la misma con su propio dinero. Entonces le concedió la suma total como limosna, por el esfuerzo que implicaba haber vendido ya de noche, y así su peculio se volvió lícito”<sup>305</sup>. Esta anécdota es significativa, dado que se trata de un esclavo que puede comerciar en nombre de su dueño (*ma<sup>o</sup>ḍūn bi-l-tiyyāra*) una clase de esclavo sólo permitida por el derecho malikí<sup>306</sup>. Tanta consideración para con un esclavo, no debía ser frecuente, si al autor le pareció como aquella de las buenas

---

<sup>303</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 156, 151; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 137, 181.

<sup>304</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 267, 235; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 226, 255.

<sup>305</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 267, 235; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 226, 255.

<sup>306</sup> Sobre ello, véase *supra*.

obras del autor que más merecía pasar a la posteridad. En resumen, de todas estas anécdotas mencionadas es posible concluir que, junto a la generosidad extrema de quien se desprende de lo que le es más precioso (Muḥammad Bagyu<sup>c</sup>u), en la descripción que el autor hace de los personajes procedentes del *bilād al-sūdān* biografiados en el *Nayl* y la *Kifāya*, conviven la redistribución de bienes (como en el caso del padre de Aḥmad Bābā y el cadí Maḥmūd), o la renuncia ascética al mundo material (Abū Bakr b. Aḥmad). Junto a su *rancio abolengo*, parece claro que Aḥmad Bābā pretende dejar constancia de las cualidades morales de su ascendencia, algo que, por otro lado, constituye una forma indirecta de atribuirselas a sí mismo.

La devoción al Profeta, como señalé en el epígrafe anterior, es uno de los ámbitos mejor representados en las biografías de ulemas procedentes del *bilād al-sūdān* incluidas por Aḥmad Bābā en sus diccionarios biográficos. No son pocos los casos en los que el autor menciona que el biografiado era devoto del Profeta, y se dedicaba a alabarle, pero el ejemplo más representativo es el del Abūelo de Aḥmad Bābā, Aḥmad b. °Umar Aqīt. De él dice que “era devoto del Profeta (*muḥibb<sup>an</sup> fī l-nabī*) y sus compañeros, y se dedicaba asiduamente a recitar casidas alabándole, sin llegar nunca a cansarse de ello ni de recitar continuamente la *Šifāʾ* de °Iyāḍ”<sup>307</sup>. Esta obra es uno de los textos fundamentales en la difusión de las prácticas de devoción hacia la figura de Muḥammad<sup>308</sup>, que se encuentran en el origen del desarrollo del sufismo como fenómeno generalizado en el occidente islámico, y también en el *bilād al-sūdān*, tal y como parece indicar el autor. Prácticas sufíes es lo que parece estar describiendo Aḥmad Bābā en la biografía de su tío paterno Abū Bakr b. Aḥmad Aqīt, donde indica que “tenía aforismos excelentes, llenos de temor a Dios y de conciencia

---

<sup>307</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Nayl al-ibtihāṣ*, ed. al-Harrāma, n° 135, 137; Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Kifāyat al-muḥtāṣ*, vol. 1, n° 86, 132.

<sup>308</sup> Sobre las prácticas de devoción al Profeta véase el estudio de C. de la Puente en Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-qurba ilā Rabb al-°ālamīn: (el acercamiento a Dios)*, estudio, ed. crítica y trad. C. de la Puente, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995, 77-110. Sobre los argumentos que, según °Iyāḍ, imponen la necesidad de venerar al Profeta y la manera concreta de cumplir con esa obligación tal como se recoge en el *Šifāʾ*, véase Serrano Ruano, *op. cit.*, 425-30.

de estar permanentemente observado por Él (*murāqaba*), y de consejos para Sus siervos (*ʿubbād*), que hacían que las gentes suspirasen y pronunciasen el *tahlīl* sin cesar”<sup>309</sup>.

La mayoría de los personajes originarios del *bilād al-sūdān* que llevaron a cabo la peregrinación, que son la mitad de los que biografía Aḥmad Bābā en el *Nayl* y la *Kifāya*, visitaron según el autor la tumba del Profeta<sup>310</sup>. Es en este contexto donde el autor incluye la anécdota que podríamos considerar como *más milagrosa* de todas las contenidas en este grupo de biografías. Hablando de su abuelo paterno, Aḥmad b. ʿUmar Aqīt, dice el autor, “entre sus milagros, famosos entre las gentes, está el acaecido en su visita a la tumba del Profeta. Pidió entrar en su interior, pero sus guardianes (*qayyimūn*) se lo prohibieron. Entonces se sentó en la puerta a alabarle (al Profeta), y la puerta se abrió sola, sin que nadie interviniese”<sup>311</sup>. Como ha sido puesto de relieve con anterioridad, la recitación de la *taṣlīya*, fórmula por la que se invoca el nombre del Profeta y la salvación del mismo por parte de Dios, es el pilar fundamental de la devoción a su figura, y entre las propiedades que se le atribuían por parte de quienes llevaban a cabo estas prácticas devocionales, está la de considerarla como instrumento de remedio o cura, y como se puede observar en este caso, como medio para salir de situaciones de apuro o aprieto<sup>312</sup>.

---

<sup>309</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 156, 151; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 137, 181.

<sup>310</sup> Las visitas a los lugares de enterramiento de los santones son una práctica fundamental del sufismo. Al respecto, véase el estudio de C. de la Puente en Ibn Baṣkuwāl, *Kitāb al-qurba*, 73. También Smith, J. I. y Haddad, Y., *The Islamic Understanding of death and resurrection*, Albany, 1981, 183-192, entre otras.

<sup>311</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, n° 135, 138; Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 1, n° 86, 133.

<sup>312</sup> Al respecto, véase el estudio de C. de la Puente en Ibn Baṣkuwāl, *Kitāb al-qurba*, 54-7.

## Consideraciones finales

La obra biográfica de Aḥmad Bābā transmite una visión de la vida intelectual islámica en el *bilād al-sūdān* de los siglos X/XVI y XI/XVII que no coincide con lo que las alusiones indirectas a ésta en otras fuentes parecen indicar. Especialmente en las crónicas de Tombuctú, a pesar de que su discurso pretende de forma clara ensalzar las virtudes del patriciado de ulemas de la ciudad, es posible entrever un protagonismo claro de los ulemas de etnias subsaharianas en la difusión del saber islámico en la zona. Sin embargo, la atención de Aḥmad Bābā en sus diccionarios biográficos se centra en ulemas de ascendencia beréber Ṣanhāya (y predominantemente Masūfa) a la que él pertenecía. Tan sólo uno de los catorce ulemas a los que retrata es de origen mandinga: su venerado *šayj* Muḥammad Bagyu<sup>u</sup>. Los mismo ocurre con los lugares en que tiene lugar la enseñanza de las ciencias islámicas en el *bilād al-sūdān*: de acuerdo con la realidad que describe Aḥmad Bābā, Tombuctú es sin duda el lugar principal. Esto puede ser cierto, en tanto que los ulemas que biografía pertenecen al período de mayor esplendor intelectual y sobre todo comercial de la ciudad, pero no deja de extrañar que el autor no proporcione más referencias a lugares como Yenné o Walāta, a pesar de que el declive de los mismos en la época está plasmado en las fuentes, especialmente en cuanto a la actividad comercial se refiere.

Tampoco es posible extraer conclusiones acerca de la formación de los ulemas biografiados por Aḥmad Bābā. Da la impresión de que el autor sigue un patrón estándar de obras relevantes, en lugar de dar fe detallada de su aprendizaje y de sus composiciones, como hacen frecuentemente los diccionarios biográficos. Esto puede deberse al hecho de que Aḥmad Bābā escribía sobre los ulemas del *bilād al-sūdān* estando a miles de kilómetros de distancia de éste, y de su propia biblioteca. Sin embargo, y dado que sus biografías tratan sobre todo de personajes de su propia familia, cabría esperar una mayor precisión. Llama especialmente la atención que Aḥmad Bābā no mencione a los maestros de quien, aparentemente, más contribuyó a su formación: Muḥammad Bagyu<sup>u</sup>. Es posible suponer que algunos de ellos fueran de origen mandinga, como él mismo, y que Bagyu<sup>u</sup> no sólo aprendiese de beréberes Ṣanhāya como el padre de Aḥmad Bābā, a quién éste no descuida mencionar. Las

inexactitudes de la obra biográfica de Aḥmad Bābā y de las demás fuentes estudiadas hasta la fecha en la investigación sobre la actividad intelectual del *bilād al-sūdān* premoderno significan que no será posible avanzar en esta materia hasta que se estudien directamente las obras conservadas de los autores de la época. C. S. Stewart y B. S. Hall han llevado a cabo un estudio de las principales obras que aprendían los ulemas del *bilād al-sūdān* en función de los manuscritos preservados en las bibliotecas del África occidental, de cuyo inventario se ocupan en el marco de la base de datos *West African Arabic Manuscript Project*<sup>313</sup>. Pese a que algunos de sus resultados son interesantes, especialmente en cuanto al predominio de unas obras sobre otras en las distintas regiones en que dividen el *bilād al-sūdān*, ambos autores reconocen que el fondo documental disponible hoy en día no tiene por qué representar fielmente el de épocas anteriores, debido principalmente a los problemas de conservación y a que la oralidad desempeña en muchos casos un papel decisivo en la transmisión del saber islámico en África occidental<sup>314</sup>.

Las informaciones acerca de los ulemas del *bilād al-sūdān* presentes en la obra biográfica de Aḥmad Bābā indican que una de las finalidades del autor al incluir a estos personajes en sus compendios de ulemas mālikíes pudo ser la de respaldar sus propias credenciales. Es preciso tener en cuenta que tanto la obra *Nayl al-ibtihāy* como su resumen, la obra *Kifāyat al-muḥtāy*, fueron escritas durante el exilio forzado del autor en Marrakech. Es muy posible que el testimonio acerca del desarrollo de las ciencias islámicas al sur del Sahara, en el que además se subrayan la erudición y la piedad (rayana en la santidad) de su propia familia, fuese un instrumento para sustentar su posición, a la que sin duda sus conocimientos también debieron contribuir. A pesar de las inexactitudes y sesgos de las fuentes históricas y biográficas, la obra de Aḥmad Bābā sobresale en el panorama intelectual del África occidental premoderna por su extensión y por la variedad de los temas tratados.

---

<sup>313</sup> Véase *supra*.

<sup>314</sup> Véase Hall, B. S., y C. S. Stewart, “The Historic ‘Core Curriculum,’ and the Book Market in Islamic West Africa”, en Kratli, G., y Lydon, G. (eds.), *One Thousand Years of Trans-Saharan Book Trade*, Leiden, Brill, 2010.

Aunque el desconocimiento de la mayor parte de la producción intelectual del *bilād al-sūdān* impide comparar la obra de Aḥmad Bābā con la de sus contemporáneos, la calidad de la misma atestigua que fue un intelectual de primer nivel. De igual modo, una obra de la profundidad del *Mi<sup>c</sup>rāy* es una muestra de las cualidades de Aḥmad Bābā como autor y como literato, que probablemente quedarán confirmadas con el estudio de otras de sus obras aún no investigadas, tal y como se pondrá de manifiesto en el próximo capítulo.

Capítulo 1: Ulemas del *bilād al-sūdān* en fuentes biográficas e históricas (ss. X/XVI-XI/XVII)

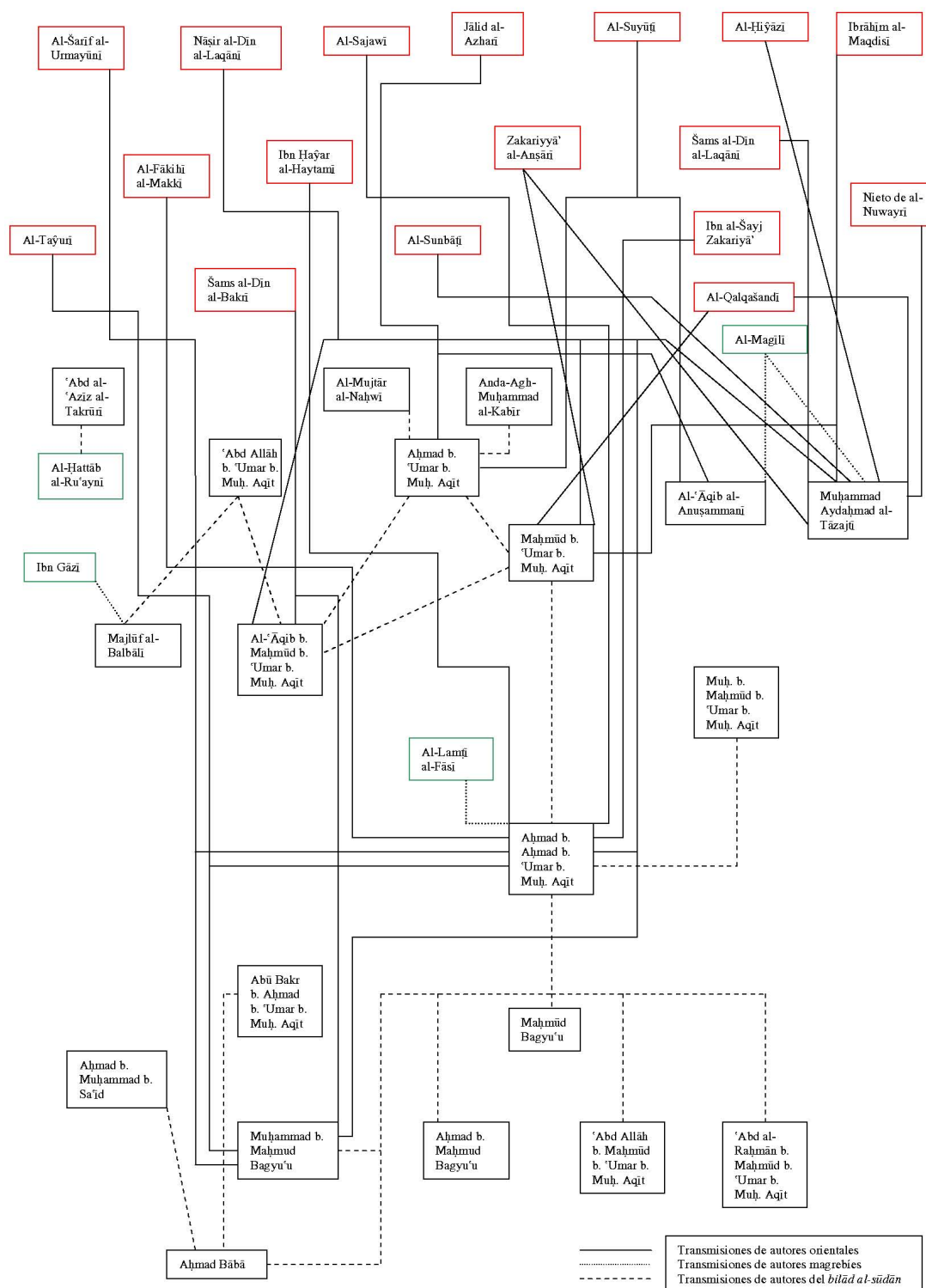


Fig. 4 Tabla esquemática de las relaciones maestro-discípulo de los ulemas del *bilād al-sūdān* biografiados por Aḥmad Bābā.



## Capítulo 2: Bio-bibliografía de Aḥmad Bābā al-Tinbuktī

## Capítulo 2: Bio-bibliografía de Aḥmad Bābā al-Tinbuktī

### El sabio de Tombuctú

El islam en el África subsahariana tiene en Aḥmad Bābā al-Tinbuktī uno de sus más célebres autores. Al igual que su ciudad de procedencia, Tombuctú, Aḥmad Bābā es un símbolo del islam africano. Una figura singular en el África occidental premoderna, no sólo por la notoriedad que llegó a adquirir ya en vida más allá de los confines del Sahara, y que se ha prolongado hasta nuestros días, sino también porque entre los ulemas de su mismo origen es difícil encontrar un autor tan prolífico y que haya tratado tal variedad de temas en su obra. Desde la gramática y la retórica y hasta lo que podría considerarse la filosofía política, pasando por la jurisprudencia o el sufismo, la obra de Aḥmad Bābā es sin duda la más variada y extensa del *bilād al-sūdān* premoderno, al menos por lo que de ella se ha podido conservar. Parte de esta producción ha sido objeto de ediciones, que en algunos casos han dado lugar a traducciones en lenguas occidentales, aunque la mayoría de sus fetuas y tratados se conservan aún en forma manuscrita en diversas bibliotecas del Magreb o del África subsahariana<sup>315</sup>.

Fuera de su ámbito geográfico de procedencia, fue en el Magreb donde Aḥmad Bābā adquirió mayor renombre, un hecho sin duda motivado por el

---

<sup>315</sup> Hunwick, J. O., *Arabic Literature of Africa II*, 17-31; Sadki, H., *Majmūʿāt Aḥmad Bābā al-Tinbuktī fī l-jazāʾir al-magribiyya*, Rabat, Maʿhad al-Dirāsāt al-Ifriqiyya, 1996. Junto a las bibliotecas africanas, la Biblioteca Nacional de Francia alberga también algunos manuscritos de Aḥmad Bābā, como se verá a continuación.

cautiverio forzoso que sufrió durante más de una década en la ciudad de Marrakech, como consecuencia de la ocupación del Imperio Songhay llevada a cabo por el sultán saʿadī Aḥmad al-Manṣūr<sup>316</sup>. Las fuentes magrebíes dan cuenta del lugar preferencial que Aḥmad Bābā ocupó en los círculos intelectuales de la capital de la dinastía jerifiana. Junto a esto, el hecho de que entre sus discípulos se contasen algunos de los historiadores más importantes del período, como Ibn al-Qāḍī (m. 1025/1616) o Aḥmad al-Maqqarī y Abū l-Qāsim al-Ḥaṣṣarī<sup>317</sup>, sin duda contribuyó a forjar su reputación como alfaquí y sufi<sup>318</sup>. Además de por esta razón, Aḥmad Bābā pasó a la posteridad por ser el autor de uno de los diccionarios biográficos de referencia para la escuela jurídica mālikí, la obra *Nayl al-ibtihāṣ bi-taṭrīḥ al-Dībāṣ*, escrita como complemento al célebre *al-Dībāṣ al-muḍḥab li-maʿrifat aʿyān ʿulamāʾ al-maḍḥab*, de Ibn Farḥūn<sup>319</sup>. También fue autor de un resumen del *Nayl*, denominado *Kifāyat al-muḥtāṣ li-maʿrifat man laysa fī l-Dībāṣ*, aunque éste alcanzó mucha menor difusión que el primero.

Fuera del ámbito de las ciencias islámicas y de los estudios que de ellas se derivan, Aḥmad Bābā es también un referente de la cultura africana, un símbolo de

---

<sup>316</sup> Tombuctú, la ciudad de origen de Aḥmad Baba y su familia, pertenecía en el siglo XVI a una de las mayores entidades políticas de la historia del África occidental, el Imperio Songhay. Sobre su conquista por parte de las tropas del sultán saʿadī Aḥmad al-Manṣūr (que recibió el apodo de “el dorado” (*al-dahabī*) a causa del oro que pretendía obtener por medio de la invasión), véase Castries, H. De, “La conquête du Soudan par Moulaye Ahmed el-Mansour”, *op. cit.*; Paniel, G., “Les préliminaires de la conquête du Soudan par Moulaye Ahmed el-Mansour, d’après trois documents inédits”, *op. cit.*; Hunwick, J. O., “Aḥmad Baba and the Moroccan invasion of the Sudan (1591)”, *op. cit.*; también García-Arenal, M., *Aḥmad al-Manṣūr. The Beginnings of Modern Morocco*, Londres, 2009, 91.

<sup>317</sup> Sobre al-Maqqarī y al-Ḥaṣṣarī véase *supra*.

<sup>318</sup> Al-Maqqarī incluye dos de las *iṣṣāḥas* que obtuvo de Aḥmad Baba en su obra *Rawḍat al-ās al-ʿaṭirat al-anfās fī ḍikr man laqītu-hu min aʿlām al-ḥaḍratayn Marrākuṣ wa-Fās*, Rabat, al-Maṭbaʿa al-malikiyya, 1983. Acerca de la forzosa estancia de Aḥmad Baba en Marrakech, véase Hunwick, J. O., “A new source for the biography of Aḥmad Baba al-Tinbukṭi (1556-1627)”, 568.

<sup>319</sup> Ibn Farḥūn, *al-Dībāṣ al-muḍḥab*, *op. cit.*

su erudición cuyo valor se defiende como patrimonio propio por muchos de los pueblos del África occidental, desde Senegal hasta Níger. Se trata sin duda de una de las figuras a la que mayor atención prestan los estudios históricos actualmente en África, conocida por igual tanto por la intelectualidad académica como en el mundo de la cultura, y también por lectores no especializados.

## La vida del autor a través de las fuentes

Las fuentes históricas y biográficas que contienen las informaciones más relevantes sobre Aḥmad Bābā son las siguientes:

1. La autobiografía de Aḥmad Bābā incluida en su obra *Kifāyat al-muḥtāy*. De este texto se nutren la mayor parte de los siguientes, que sólo le añaden detalles anecdóticos y, en el caso de al-Bartilī y las fuentes que se basan en el *Fath al-Šakūr*, las obras de Aḥmad Bābā posteriores a la redacción a la *Kifāya*<sup>320</sup>.

2. Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī (m. 1041/1632), incluye dos de las *iḡāzas* que obtuvo de Aḥmad Bābā en su obra *Rawḍat al-ās*<sup>321</sup>.

3. ‘Abd al-Rahman al-Sa‘dī (m. dp. 1062/1655) en su obra *Ta’rīj al-sūdān* proporciona gran parte de la información acerca de la vida de Aḥmad Bābā, de sus actividades en Tombuctú y Marrakech, y sobre todo, acerca de la historia de Tombuctú y de la familia Aqīt. No en vano es ésta una de las dos únicas crónicas acerca de la historia del África occidental (*bilād al-sūdān*) premoderna de que disponemos. El texto árabe y su traducción fueron publicados por O. Houdas y E. Benoist en 1900<sup>322</sup>.

---

<sup>320</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, .

<sup>321</sup> Al-Maqqarī, *Rawḍat al-ās*, 303-15.

<sup>322</sup> Al-Sa‘dī, *Tarikh es-soudan*, 35.

4. °Abd al-Raḥmān al-Ŷazūlī al-Tamanartī (m. 1070/1662) proporciona la licencia de transmisión (*iṣṭāza*) que recibió de Aḥmad Bābā en su obra *al-Fawā'id al-ŷamma*<sup>323</sup>.

5. Muḥammad b. Faḍl Allāh al-Muḥibbī (m. 1111/1702) en su obra *Julāṣat al-aṭar* transmite la información contenida en la *Fahrassa* de Muḥammad b. Ya°qūb al-Marrākuṣī (m. 1042/1633), hoy perdida. Se trataba de la *iṣṭāza* que al-Marrākuṣī había recibido de Aḥmad Bābā<sup>324</sup>.

6. Muḥammad al-Īfrānī (m. 1138/1730) transmite la anécdota de la lucha dialéctica que tuvo lugar entre el sultán Aḥmad al-Manṣūr y Aḥmad Bābā a la salida del cautiverio de este último, en su obra *Nuzhat al-hādī*<sup>325</sup>. En otra de sus obras, *Ṣafwat man intaṣar*, reproduce los versos compuestos por Aḥmad Bābā, en los que éste muestra la nostalgia que siente por su tierra<sup>326</sup>.

7. Muḥammad b. al-Ṭayyib al-Qādirī (m. 1187/1778) en sus obras *Naṣr al-maṭānī* e *Itiqāṭ al-durar*, transmite testimonios directos de discípulos de Aḥmad Bābā<sup>327</sup>.

8. Muḥammad b. Abī Bakr al-Siddīq al-Bartilī (m. 1219/1811), en el *Fath al-Šakūr*, proporciona la información más completa acerca de la vida de

---

<sup>323</sup> Al-Tamanarī, *al-Fawā'id al-ŷamma bi-isnād °ulūm al-umma*, ed. Justinard, L., Chartres, Durand, 1953, 51-3.

<sup>324</sup> Al-Muḥibbī, *Julāṣat al-aṭar*, vol. 1, 272.

<sup>325</sup> Al-Īfrānī, *Nuzhat al-hādī bi-ajbār mulūk al-qarn al-hādī*, ed. al-Šādīlī, A., Rabat, Maṭba°at al-Naŷāḥ al-Ŷadīda, 1998, 171-2.

<sup>326</sup> Al-Īfrānī, *Ṣafwat man intaṣar min ajbār ṣulahā° al-qarn al-hādī °aṣar*, Casablanca, Markaz al-Tūrāt al-Taḳāfī al-Magribī, 2004, 52-5.

<sup>327</sup> Al-Qādirī, *Naṣr al-maṭānī*, I, 271-6; también al-Qādirī, *Itiqāṭ al-durar wa-mustafād al-mawā°iz wa-l-°ibar min ajbār wa-a°yān al-mi°a al-hādīya wa-l-tāniya °aṣar*, ed. al-Qasimi, H, Beirut, Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 1983.

Aḥmad Bābā, basándose fundamentalmente en la autobiografía que este incluye en la *Kifāya* y añadiendo a ésta los títulos de las obras compuestas por el autor con posterioridad a la redacción de esta obra<sup>328</sup>.

## La familia Aqīt

Aḥmad Bābā nació la noche del 21 de *dū l-ḥiyya* de 963/25 de octubre de 1556 en Arawān, una pequeña localidad del desierto del Sahara, situada unos 300 kilómetros al norte de Tombuctú. Es en esta ciudad donde transcurrió la mayor parte de su vida, a excepción de los doce años de cautiverio, y no de esclavitud, como se ha llegado a sugerir a veces, que sufrió en Marrakech. No existen datos inequívocos acerca de la fundación de Tombuctú, aunque la mayoría de las fuentes la atribuyen a la tribu Tuareg de los Magšaren en torno al siglo V/XI. Por su situación privilegiada en el confín sur del desierto del Sahara, y muy cercana al río Níger, la ciudad pasó pronto de ser un simple depósito de mercancías a convertirse en un punto de unión entre la ruta de la sal y la del oro, en las que siglos después acabó desempeñando un papel fundamental<sup>329</sup>. Además de la actividad comercial que le daba razón de ser y la posibilidad de existir, las fuentes hacen hincapié en el carácter islámico de Tombuctú, además de la actividad intelectual que los eruditos musulmanes llevaron a cabo en su seno.

El Imperio Songhay alcanzó su mayor extensión bajo el reinado de Sonni °Alī a mediados del siglo IX/XV. La sede principal del Imperio fue entonces y en los reinados posteriores la ciudad de Gao, situada a orillas del río Níger, a unos cuatrocientos kilómetros al sureste de Tombuctú. Gracias al Níger consiguieron Sonni °Alī y sus sucesores dominar un vasto territorio, el mayor de todos los que han

---

<sup>328</sup> Al-Bartilī, *Faṭḥ al-šakūr*, 31-7.

<sup>329</sup> Al-Dālī, H. M., *Mamlakat Mālī al-islāmiyya*, 92-93.

sido unificados en el África occidental<sup>330</sup>. La lucha que Sonni 'Alī entabló contra las tribus Tuareg de la región de Tombuctú por el control de las rutas comerciales de la zona puede ser vista como el detonante del conflicto surgido entre el gobernante y los ulemas de la ciudad. Las fuentes la describen como un atropello a la santidad de los ulemas, y una masacre de inocentes, pero cabe suponer que los ataques del emperador mandinga a éstos debieron ser consecuencia del apoyo prestado a los rebeldes Tuareg. En esta época se produce un éxodo de los ulemas principales de Tombuctú hacia la localidad de Walāta, no delcarado explícitamente por Aḥmad Bābā, protagonizado por algunos de sus antepasados<sup>331</sup>.

La ciudad retomó su esplendor con la dinastía de los Askyas. El primero de ellos, Askya Muḥammad I, que reinó de 898/1493 a 934/1528, es descrito por las fuentes como un devoto musulmán, que veneraba por encima de todo la erudición y la piedad de los ulemas y alfaquies residentes en la ciudad, a quienes favoreció en todo lo posible. No cabe duda, sin embargo, de que Askya Muhammad tuvo un papel fundamental en la muerte violenta de Sonni 'Alī y de su malogrado sucesor. Su llegada violenta al poder puede estar detrás, como se ha sugerido, de sus esfuerzos por arrogarse una legitimidad islámica para gobernar. El papel de los ulemas de Tombuctú en ello resultó fundamental, como queda de manifiesto en las feroces críticas que crónicas como el *Ta'riḥ al-sūdān* y el *Ta'riḥ al-fattāṣ* vierten contra Sonni 'Alī. Entre los crímenes que se le achacan, especialmente la segunda, y como pretendida muestra de que el soberano mandinga fue un gobernante casi pagano, está su carencia de escrúpulos a la hora de esclavizar a musulmanes libres. Aunque es cierto que la captura de grandes masas de población durante su reinado parece estar avalada por los datos disponibles del comercio transahariano, también lo está el aumento de las ventas que tuvo lugar durante el reinado de sus sucesores, los Askyas. Por este motivo es preciso poner en cuestión tanto las acusaciones contra Sonni 'Alī

---

<sup>330</sup> Levzion, N., *Ancient Ghana and Mali*, 84.

<sup>331</sup> Levzion, N., *ídem*.

como el contexto en que se plantean las preguntas de Askya Muḥammad I sobre los esclavos capturados de forma supuestamente ilícita por el anterior<sup>332</sup>.

De la infancia de Aḥmad Bābā infancia sólo conocemos los datos relativos a su formación, que comenzó a cargo de su padre y otros miembros de su familia. El autor comienza su autobiografía en la obra *Kifāyat al-muḥtāy*<sup>333</sup> haciendo mención a la larga tradición de estudio y erudición de la familia Aqīt. Según esta obra, el primero de sus antepasados en dedicarse a la ciencia (*‘ilm*) fue su tatarabuelo, el alfaquí Mahmud Anda-Ag-Muḥammad<sup>334</sup>, a quien fue encomendado el cadiazgo a mediados del s. IX/XV. En la época la familia Anda-Ag-Muḥammad era una de las más influyentes de la ciudad, y lo fue aún más tras su alianza matrimonial con la familia Aqīt. Dedicada al comercio y asentada en la antigua localidad de Māsina, dicha familia tenía también una gran relevancia política, marcada por su pertenencia a la tribu beréber de los Masūfa, dentro de la confederación Ṣanhāya<sup>335</sup>.

Según las fuentes Muḥammad Aqīt, bisabuelo de Aḥmad Bābā decidió trasladarse a Tombuctú, aduciendo que temía que en Māsina sus descendientes terminasen por unirse a miembros de la etnia Fulāni, aunque es preciso tener en cuenta que el traslado de los Aqīt a Tombuctú también coincide con la época en que las rutas del comercio de la sal y el oro comienzan a favorecer a esta ciudad por

---

<sup>332</sup> Véanse *infra*, Capítulos 3 y 4.

<sup>333</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, 281.

<sup>334</sup> Maḥmūd Anda-Ag-Muḥammad al-Kabīr, cadí de Tombuctú hasta 1446, véase Saad, E. N., *Social history of Timbuktu*, 240.

<sup>335</sup> H. T. Norris ha resaltado la importancia de la pertenencia de la familia Aqīt a la confederación Sanhaya, y más especialmente la posible reivindicación de ésta de descender del líder almorávide Abū Bakr b. ‘Umar, también Ṣanhāya, en base a la inclusión en la *kunya* de Aḥmad Bābā de toda su ascendencia hasta éste. Véase Norris, H. T., “Ṣanhāya Scholars of Timbuktu”, 634-640.



encima de otras de esplendor precedente, como Ŷenné<sup>336</sup>. Una muestra del estatus económico y social que los Aqīt tenían por entonces fue el matrimonio de Muḥammad Aqīt con una de las hijas de Maḥmūd Anda-Ag-Muḥammad, con el cual quedaba sellada una alianza política que aseguró un papel principal en la ciudad, a él y a sus descendientes. El hijo de Muḥammad, °Umar Aqīt<sup>337</sup>, alfaquí sabio y pío, tal y como lo describe Aḥmad Bābā en la *Kifāya*, fue discípulo de Muḥammad al-Kāburī<sup>338</sup>. Tanto él como sus hijos Muḥammad<sup>339</sup>, °Abd Allāh y Aḥmad<sup>340</sup> habrían sido cadíes de Tombuctú, de ser cierto lo que de ellos afirma Aḥmad Bābā en la obra mencionada<sup>341</sup>.

El hecho de que miembros de la familia Aqīt y Anda-Ag-Muḥammad hubieran sido cadíes durante un siglo antes del nacimiento de Aḥmad Bābā resulta muy significativo. Como el propio Aḥmad Bābā reconoce, a su familia no sólo le fue

---

<sup>336</sup> Los Fulani, o Fulbe, son un grupo étnico asentado en la zona más occidental de África, en los actuales Senegal y Gambia. Véase Iliffe, J., *África. Historia de un continente*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 98.

<sup>337</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Kifāyat al-muḥṭāy*, vol. 2, 281.

<sup>338</sup> Muḥammad al-Kāburī fue uno de los ulemas clave en los comienzos de la islamización del *bilād al-sūdān*. Es una figura de tintes legendarios, y las fuentes le atribuyen numerosos milagros además de una gran piedad. Véase al-Sa°dī, *Tarikh es-soudan*, 27-28 del texto árabe.

<sup>339</sup> Debe de tratarse de Maḥmūd b. °Umar Aqīt, cadí de Tombuctú, que ocupó el cargo en dos intervalos de tiempo, entre 1499-1510 y 1520-1549. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Kifāyat al-muḥṭāy*, vol. 2, 245-246.

<sup>340</sup> Acerca de los hermanos °Abd Allāh y Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt, véase Saad, E. N., *Social History of Timbuktu*, 45.

<sup>341</sup> Tanto J. O. Hunwick como E. Saad parecen no estar de acuerdo con dicha afirmación, ya que en las listas de los cadíes de Tombuctú que presentan en sus respectivos trabajos sólo reconocen como cadí a Maḥmūd b. °Umar Aqīt. Para una relación de los miembros de la familia de Aḥmad Bābā que accedieron al cadiazgo de Tombuctú, véase Hunwick, J. O., *Timbuktu and the Songhay Empire*, 362-363, y Saad, E. N., *Social History of Timbuktu*, 234 y 240-241.

concedida la ciencia, sino también el poder<sup>342</sup>. Las fuentes retratan a los cadíes de Tombuctú como dotados una autoridad que no era contestada ni por el propio Askya<sup>343</sup>, jefe del Imperio Songhay, quien mostraba un respeto rayano en la pleitesía hacia ellos. Sin duda se trata de una exageración que pretende ensalzar a este grupo social, pero a pesar de este sesgo constatable, no es posible negar que los ulemas de Tombuctú, en tanto que parte de la aristocracia del comercio de una ciudad en la que se llevaban a cabo una buena parte de las transacciones comerciales entre el *bilād al-sūdān* y el Magreb, fueron con toda probabilidad actores políticos y económicos de primera importancia en el Imperio Songhay, sin perjuicio de que pudiera entonces haber instancias más altas, como los Askyas y la elite que gobernaba el Imperio<sup>344</sup>. Dotados de poder político y de grandes fortunas, los antepasados de Aḥmad Bābā presenciaron y protagonizaron el apogeo de Tombuctú, que comenzó a difuminarse poco antes del nacimiento de éste a causa de las luchas sucesorias de los Askyas, y el perjuicio que acarrearón sobre el comercio en el *bilād al-sūdān*.

## Formación del autor

En este contexto tuvo lugar la formación de Aḥmad Bābā, cuya profundidad y prolongación en el tiempo sin duda fue posible debido a los recursos económicos de su familia<sup>345</sup>. Memorizó algunas de las obras fundamentales (*al-ummahāt*) de la escuela mālikí, y estudió gramática con su tío Abū Bakr<sup>346</sup>. De su padre, Aḥmad<sup>347</sup>, recibió oralmente hadiz y lógica (*manṭiq*), trabajando con profundidad la *Risāla* de

---

<sup>342</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, 281.

<sup>343</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, 607.

<sup>344</sup> Sobre el sesgo de las crónicas de Tombuctú, véase Gomez, M., op. cit.

<sup>345</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, 281-282.

<sup>346</sup> Abū Bakr b. Aḥmad al-Ḥāyḥ b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), véase *supra*, capítulo 1.

<sup>347</sup> Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt b. °Umar b. °Alī b. Yahyà, véase *supra*, capítulo 1.

Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, las *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī y otras obras. El maestro que mayor influencia ejerció en él, a quien denomina su *šayj* y su *ustād*<sup>348</sup>, fue Muḥammad Bagyu<sup>c</sup>u<sup>349</sup>. Con él aprendió las ciencias religiosas: exégesis coránica (*tafsīr*), tradiciones del Profeta (*ḥadīṭ*), jurisprudencia (*fiqh*), obras sobre las fuentes del Derecho (*uṣūl al-fiqh*), lengua árabe (*ʿarabiyya*), elocuencia (*bayān*), y otras ramas del conocimiento. Aḥmad Bābā fue su discípulo durante diez años, y en este tiempo estudió a conciencia múltiples cuestiones de las obras que mencionaré a continuación por orden alfabético<sup>350</sup>:

*Alfiyya* de al-ʿIrāqī, con el comentario del autor.

*ʿAqīdat al-tawḥīd al-ṣuḡrā*, de al-Sanūsī, y el comentario de éste a la *Yazāʿiriyya*.

El *Mujtaṣar al-farʿī* y gran parte del *Tawdīḥ* de Ibn al-Ḥāyib.

*Ḥikam* de Ibn ʿAṭāʾ Allāh, con el comentario de Zarrūq.

*Jazraʿiyya* sobre prosodia, con el comentario de al-Šarīf al-Sabtī.

*Miʿyār* de al-Wanšarīsī.

*Mudawwana* de Saḥnūn, con el comentario de Abū l-Ḥasan al-Zarwīlī.

*Madjal* de Ibn al-Ḥāyib.

*Mujtaṣar* de Jalīl.

Gran parte de *Muntaqā* de al-Bāyḥī.

*Muqaddima* de al-Tāyūrī.

*Muwaṭṭaʿ* de Mālik b. Anas.

---

<sup>348</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, 240.

<sup>349</sup> Muḥammad b. Maḥmūd b. Abī Bakr al-Wangarī al-Tinbuktī, conocido como Bagyu<sup>c</sup>u, véase *supra*, capítulo 1.

<sup>350</sup> Todas ellas anotadas en el capítulo anterior. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, 239-240.

El poema de Abū Miqrā'a y la *Hāšimiyya* sobre astrología con su comentario.

*Rayāz* de al-Magīlī sobre lógica.

Parte del *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī.

*Ṣaḥīḥ* de Muslim.

*Šifā'* de 'Iyāḍ.

*Taljīš al-miftāḥ* de al-Qazwīnī, con el comentario de Ibn Sa'd.

*Taṣḥīl* de Ibn Mālik

Gran parte de *Tuḥfat al-ḥukkām* de Ibn 'Āṣim.

*Uṣūl* de al-Subkī.

Muḥammad Bagyu'ū concedió a Aḥmad Bābā la licencia de transmisión (*iḡāza*) de todas estas obras y también de las que él mismo había compuesto<sup>351</sup>. De las obras compuestas por Bagyu'ū tenemos noticia gracias a la obra de Aḥmad Bābā, ya que no se han conservado. Aḥmad Bābā se describe a sí mismo pasando de ser simplemente un discípulo inquieto, que discutía con su maestro las cuestiones más problemáticas de las obras, a elaborar sus propios opúsculos, que llegaron a ser citados por éste en clase, en lo que Aḥmad Bābā consideró una muestra “de su imparcialidad y humildad, y de su aceptación de la verdad, dondequiera que se encuentre”<sup>352</sup>. No existen más datos acerca de la actividad que Aḥmad Bābā llevó a cabo en Tombuctú hasta el momento de su deportación a Marrakech, aunque es fácil suponer que su dedicación principal debieron ser el estudio y la redacción de obras, que hasta entonces habían alcanzado un número considerable. Su holgada situación familiar debió de facilitarle la dedicación a la ciencia y a su magisterio. Sin duda debió dedicarse también a los asuntos familiares, que pueden suponerse comerciales, aunque quizá tuviesen también carácter político, pues según el colofón del

---

<sup>351</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, 282.

<sup>352</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, ídem.

manuscrito de la obra *Gāyat al-amal*, Aḥmad Bābā reconoce no haber podido concluirla antes debido a las duras pruebas a las que les sometía la invasión de su país por parte de los soldados marroquíes<sup>353</sup>.

### Aḥmad Bābā y la invasión sa‘adī del *bilād al-sūdān*



Fig. 5 Retrato de Almanzor, Francisco de Zurbarán (colección privada).

La política exterior del sultán sa‘adī Aḥmad al-Manṣūr (rey en el territorio del actual Marruecos entre 985-1578/1011-1603) se enmarca en un contexto de enfrentamiento y alianza alternos con las principales potencias europeas a comienzos de la Edad Moderna. Enemigo de España y Portugal, coronas que dominan el comercio atlántico en la época, el reino sa‘adī pretende siempre estar a la altura de sus contrincantes del otro lado del Estrecho, a pesar de las continuas invasiones y ataques que sufre por parte de éstos. La imposibilidad de alcanzar el dominio de algún territorio en las Américas con el que financiar su actuación en el juego de las grandes potencias conduce a Aḥmad al-Manṣūr a buscar apoderarse de una fuente de oro y de ingresos más cercana (aparentemente): el *bilād al-sūdān*<sup>354</sup>. Hubo una fuerte oposición en la corte de al-Manṣūr y los ulemas de Marrakech en contra de sus declarados planes de atacar un territorio

---

<sup>353</sup> Zouber, M., *Aḥmad Bābā de Tombouctou*, 75.

<sup>354</sup> García-Arenal, M., *Aḥmad al-Manṣūr. The beginnings of modern Morocco*, 91.

musulmán, pero finalmente los esfuerzos propagandísticos y la férrea voluntad de Aḥmad *El Dorado* prevalecieron<sup>355</sup>.

A principios de 999/octubre de 1590 el sultán saʿadī Aḥmad al-Manṣūr puso en marcha su proyecto de conquista de las rutas del oro del *bilād al-sūdān* mediante el envío de una expedición de 4000 soldados, al mando de los cuales iba el pachá Ŷawḍar, un “renegado” español<sup>356</sup>, que sería relevado unos meses después de establecer su dominio sobre Tombuctú y Gao por otro jefe militar, Maḥmūd b. Zarqūn. Tras atravesar el desierto del Sahara, sólo la mitad de las tropas llegaron a esta ciudad, en *ḡumādā* I de 999/marzo de 1591<sup>357</sup>. A pesar de las frecuentes emboscadas, que se sucedían contra las tropas saʿadíes mientras eran presa de numerosas enfermedades a causa del clima, Zarqūn afianzó el dominio magrebí de la curva media del Níger, que habría de prolongarse varias décadas<sup>358</sup>. La oposición de las elites del *bilād al-sūdān* a este nuevo *statu quo* no se hizo esperar, y fueron frecuentes los pulsos entre la nueva autoridad y sus predecesores, entre los que se encontraban, como se ha señalado antes, Aḥmad Bābā y su familia, y el resto de ulemas y comerciantes de la ciudad. Cuando el clima de enfrentamiento entre éstos alcanzó su punto máximo, los nuevos gobernantes, representantes de Aḥmad al-Manṣūr adoptaron medidas drásticas. En *muḥarram* de 1002/octubre de 1593, Zarqūn obligó a todos los habitantes de Tombuctú a renovar su juramento de obediencia (*bayʿa*) a Aḥmad al-Manṣūr como castigo por un intento de insurrección sufrido por las tropas de la guarnición de Tombuctú. Tras la ceremonia fueron retenidos los ulemas principales de la ciudad, junto con las mujeres de sus familias, en la ciudadela que construida para las tropas saʿadíes. Mientras duró el encierro, Maḥmūd Zarqūn permitió a sus soldados que saqueasen cuanto pudieran encontrar

---

<sup>355</sup> Dahiru, Y., *Morocco in the Sixteenth Century*, 120.

<sup>356</sup> Acerca de Ŷawḍar, véase Diadié Haïdara, I., *El bajá Ŷawḍar y la conquista saʿadī del Songhay (1591-1599)*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1999.

<sup>357</sup> Hunwick, J. O., “Aḥmad Bābā and the Moroccan invasion”, 318.

<sup>358</sup> Hunwick, J. O., “Aḥmad Bābā and the Moroccan invasion”, 321.

en la ciudad. Seis meses después la mayor parte de los ulemas fueron puestos en libertad, excepto los miembros de la familia Aqīt, que fueron deportados a Marrakech<sup>359</sup>. Entre ellos se encontraban el entonces cadí °Umar b. al-Ḥāỵy Aḥmad, °Abd al-Raḥmān b. Maḥmūd b. °Umar, °Abd Allāh b. Maḥmūd b. °Umar, Muḥammad b. al-°Āqib b. Maḥmūd b. °Umar, y el propio Aḥmad Bābā<sup>360</sup>.

Encadenados, los Aqīt llegaron a Marrakech el primer día de ramadán de 1002/21 de mayo de 1594, y fueron de nuevo encarcelados, esta vez durante dos años, en los cuales murió el cadí °Umar. El 21 de ramadán de 1004/19 de mayo de 1596, los miembros supervivientes de la familia Aqīt fueron liberados, pero no se les permitió abandonar la ciudad de Marrakech. En su autobiografía, Aḥmad Bābā refiere que cuando salió de prisión se le pidió que se dedicase a la enseñanza, tarea que llevó a cabo en la mezquita de los *Šurafā°*. Allí transmitió, de acuerdo con lo que él mismo refiere, de forma concienzuda y crítica la *Alfiyya* de al-°Irāqī, los *Ḥikam* de Ibn °Aṭā° Allāh, el *Iktifā°* de Abī l-Rabī° al-Kilā°ī, el *Mujtaṣar* de Jalīl, las *Mu°yīzāt al-kubrā* de al-Suyūṭī, el *Muwaṭṭa°* de Mālīk, los dos *Šaḥīḥ* con sus *Mujtaṣar*, los *Šamā°il* de al-Tirmidī, el *Šifā°* del cadí °Iyād, el *Taṣḥīl* de Ibn Mālīk, la *Tuḥfat al-ḥukkām* de Ibn °Āṣim, el *Ŷāmi° al-šagīr* y el *Ŷāmi° al-ŷawāmi°* de al-Subkī<sup>361</sup>.

Según el propio Aḥmad Bābā, sus clases estaban repletas de los mejores estudiantes, y no sólo éstos, sino que también asistieron a ellas el juez supremo (*qāḍī l-ŷamā°a*) de Fez, Abū l-Qāsim b. Abī l-Nu°aym al-Gassānī, que era por entonces sexagenario, el cadí de Mequínez, Abū l-°Abbās Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, y el muftí

---

<sup>359</sup> Al-Sa°dī, *Tarikh es-soudan*, 173.

<sup>360</sup> Al-Sa°dī, *Tarikh es-soudan*, 214.

<sup>361</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, 284.

de Marrakech, al-Raḡrāyī<sup>362</sup>, entre otros personajes de relieve. También emitió fetuas oralmente y por escrito, aunque no aceptó nunca el puesto oficial de muftī<sup>363</sup>.

## El regreso a Tombuctú

En 1016/1607, doce años después de que llegase encadenado a Marrakech, Aḥmad Bābā emprendió el viaje de regreso a Tombuctú, algo que *Mawlay Zaydān*, sucesor de Aḥmad al-Manṣūr en el trono saʿadí le permitió hacer en cumplimiento de lo que le prometió hacer cuando llegase al poder<sup>364</sup>. Al-Ḥaḡarī, que declara ser uno de quienes le acompañaron hasta las puertas de la ciudad, dice también que Aḥmad Bābā regresó al *bilād al-sūdān* pasando por el valle del Draʿa<sup>365</sup>, donde se encuentra la *zāwiya* de Tamgrout, donde debió permanecer por un periodo de tiempo que no ha sido posible hasta la fecha determinar, donde escribió su fetua favorable al consumo de tabaco, *al-Lam fī l-iṣāra ilā ḥukm ṭibg*. Es posible, como se verá más adelante, que Aḥmad Bābā emitiese también en Tamgrout sus *Respuestas* a al-Īsī. A pesar de que Tamgrout se encuentra en una de las principales rutas comerciales que unían el *bilād al-sūdān* con el Magreb, y es por tanto natural que Aḥmad Bābā tomase este camino, el hecho de que su discípulo al-Īsī<sup>366</sup> estuviese vinculado a la cofradía Nāṣiriyya, con sede en la mencionada localidad del valle del Draʿa, podría implicar un interés por parte de uno u otro en la presencia del ulema africano en la *zāwiya*, como se discutirá más adelante.

Aunque, como se ha señalado con anterioridad, Aḥmad Bābā es probablemente el alfaquí más conocido del África occidental premoderna, en

---

<sup>362</sup> Hunwick, J. O., “A New source for the biography of Aḥmad Bābā”, 587.

<sup>363</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāḡ*, vol. 2, 285.

<sup>364</sup> Al-Saʿdī, *Tarikh es-soudan*, 218 (texto árabe), 333 (trad. francesa); Zouber, M., *Aḥmad Bābā de Tombouctou*, 31.

<sup>365</sup> Al-Ḥaḡarī, *Kitāb nāṣir al-dīn*, 242.

<sup>366</sup> La relación de Yūsuf al-Īsī con Aḥmad Bābā será analizada en el Capítulo 3, véase *infra*.



realidad no debió de superar en sus conocimientos a los miembros de su familia, los Aqīt, que habían monopolizado el *cadiazgo*<sup>367</sup> en Tombuctú durante todo el siglo X/XVI. Si bien es cierto que el retrato que las fuentes hacen de la elite intelectual de esta ciudad, que según las Crónicas de Tombuctú habría desempeñado un papel fundamental en los asuntos políticos y religiosos del Imperio Songhay, parecería a todas luces exagerado<sup>368</sup>, no por ello se ha de restar crédito al testimonio que el propio autor proporciona acerca de su familia. Según Aḥmad Bābā, a los Aqīt no sólo se les concedió la ciencia (*al-ʿilm*), sino que ésta había llegado acompañada del poder (*maʿa riyāsa*)<sup>369</sup>. Si el derrumbamiento del Imperio Songhay, acelerado por la invasión marroquí del *bilād al-sūdān*, no lo hubiera impedido, es muy probable que Aḥmad Bābā hubiese ocupado también el puesto de cadí, para el que sin duda había enfocado su preparación. En cualquier caso, las fuentes no transmiten información acerca de la actividad llevada a cabo por Aḥmad Bābā a su regreso a Tombuctú. Sabemos gracias al *Miʿrāy* que una de sus ocupaciones debió de ser la de muftí, aunque no de manera oficial, y que se dedicó también a la enseñanza, teniendo entre sus discípulos al autor del *Taʾrīj al-sūdān*, ʿAbd al-Raḥmān al-Saʿdī<sup>370</sup>. Murió en la mañana del jueves 6 de *šaʿbān* de 1036/22 de abril de 1627, y con él el esplendor intelectual de Tombuctú.

## Obra

Aḥmad Bābā es uno de los autores más relevantes del islam en África, en gran medida porque su obra ha sido una de las más difundidas en el mundo árabe e islámico, y también en fuera de él. La formación eminentemente jurídica del autor influyó en que gran parte de su producción se dedique al derecho y jurisprudencia

---

<sup>367</sup> Hunwick, J. O., “A New source for the biography of Aḥmad Bābā”, 568.

<sup>368</sup> Sobre la cautela necesaria en la lectura de estas fuentes, dado su sesgo a favor del grupo social en que fueron compuestas, los ulemas, véase *supra*, Introducción.

<sup>369</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, 281.

<sup>370</sup> Véase *supra*.

islámicos mediante colecciones de opiniones legales (*fatāwā*), obras de doctrina legal y un número considerable de comentarios al *Mujtaṣar* de Jalīl, todas ellas obras de derecho mālikí, escuela jurídica a la que pertenecía el autor. Las obras con las que Aḥmad Bābā ha alcanzado mayor difusión son sus dos diccionarios biográficos, el *Nayl al-ibtihāṣ* y *Kifāyat al-muḥtāṣ*. Además de éstos, la obra de Aḥmad Bābā cuenta con una serie de tratados y opúsculos acerca de diversas cuestiones gramaticales, y con una serie de obras teológicas, místicas y filosóficas que ponen de manifiesto su extensa formación y la variedad de sus intereses.

## Obras del primer periodo de Tombuctú (963/1556-1001/1593):

### Obras de gramática y retórica:

1.1. *Al-Ibdā' wa-l-i'āda fī musāwat al-fā'il li-l-mubtada' fī šarḥ al-ifāda* (antes de 991/1583).

Obra de gramática acerca de la equivalencia del agente y el sujeto de la oración nominal en la predicación. Este tema fue retomado por el autor en un resumen de esta obra denominado *Gāyat al-i'yāda* (obra reseñada a continuación), y en otra recensión de la misma, llamada *al-Nukat al-musta'yāda* (véase epígrafe 1.5 a continuación). No se conservan manuscritos de la obra.

1. 2. *Gāyat al-i'yāda fī musāwat al-fā'il li-l-mubtada' fī šarḥ al-ifāda* (antes de 991/1583).

Obra de gramática, resumen de la anterior. Se conserva en un manuscrito misceláneo de la biblioteca de la *zāwiyya* de Tamgrout, Marruecos.

1. 3. *Al-Nukat al-waḥfiyya fī šarḥ al-Alfiyya* (antes de 991/1583).

Obra gramatical, que comenta los primeros versos de la *Alfiyya* de Ibn Mālik. No se conservan manuscritos de la misma.

1. 4. *Al-Nukat al-zakiyya fī šarḥ al-Alfiyya* (antes de 991/1583).

Resumen de la obra anterior. No se conservan manuscritos de esta obra.

1. 5. *Al-Nukat al-musta'yāda fī musāwat al-fā'il li-l-mubtada' fī šarḥ al-ifāda* (antes de 991/1583).

Obra de gramática similar a *al-Ibdā' wa-l-i'āda* (v. epígrafe 1.1). La obra se conserva en un manuscrito en la biblioteca del Palacio Real de Rabat.

1. 6. *Al-Taḥdīt wa-l-ta'nīs fī l-iḥtiyāy bi-alfāz Ibn Idrīs* (antes de 991/1583).

Pequeño tratado de retórica que toma como modelo los versos de Ibn Idrīs<sup>371</sup>, de forma similar a la obra *Waṣīla wa-šāfi'i fī tubūt al-iḥtiyāy bi-alfāz al-imām al-Šāfi'i* (epígrafe 2.11). No se conservan manuscritos de la obra.

1. 7. *Al-Maqṣad al-kāfil* (antes de 991/1583).

Se trata de un comentario en profundidad al *Mujtaṣar* de Jalīl, para cuya elaboración declara el propio autor el haber estudiado más de diez comentarios a la misma obra. Constaba de cinco volúmenes, pero la obra no ha llegado hasta nuestros días.

### Obras de jurisprudencia:

1. 8. *Tanbīh al-wāqif 'alā taḥqīq wa-jaṣṣa'at niyyat al-ḥālif* (antes de 991/1583).

Opúsculo que comenta el pasaje del *Mujtaṣar* de Jalīl que dice *wa-jāṣṣa'at niyyat al-ḥālif*. La obra se conserva en manuscritos de varias bibliotecas marroquíes.

1. 9. *Tartīb Ŷāmi' al-Mi'yār li-l-Wanṣarīs* (antes de 991/1583).

---

<sup>371</sup> Se refiere a Abū 'Abd Allāh b. Idrīs b. al-'Abbās b. 'Uṭmān al-Šāfi'i (m. 150/767-204/820), epónimo de la escuela jurídica šāfi'í. Véase *El*<sup>2</sup> "al-Šāfi'i" [Chaumont, E.], s.v.

Clasificación de las fetuas recogidas en la obra *al-Miʿyār* de al-Wanšārīsī. No se conservan manuscritos de esta obra.

### Obras filosófico-morales:

1. 10. *Durar al-wisāḥ* (antes de 991/1583).

Se trata de un resumen de la obra de ʿĪlāl al-Dīn al-Suyūṭī<sup>372</sup> *al-Wisāḥ fī faḍāʾil al-nikāḥ*, que trata acerca de las ventajas del matrimonio. No se conservan manuscritos de esta obra.

1. 11. *ʿĪlb al-niʿma wa-ḍaḥ al-niqma bi-muʿānabat al-wulāt al-ḡalama* (compuesto en 997/1558).

Obra que estudia las relaciones que se establecen entre el poder político y los ulemas, con numerosos ejemplos en que estos últimos se niegan a satisfacer las demandas de emires y sultanes. Esta actitud de independencia frente al poder es alabada por el autor, y característica de su familia, según se ha puesto de manifiesto en el presente estudio. Se conservan manuscritos de esta obra en varias bibliotecas marroquíes.

1. 12. *Nayl al-amal fī tafḍīl al-niyya ʿalā al-ʿamal* (dp. 997/1588).

Obra filosófica, similar a la obra *Gāyat al-amal*, reseñada a continuación. No se conservan manuscritos de esta obra.

1. 13. *Gāyat al-amal fī faḍl al-niyya ʿalā l-ʿamal* (compuesto en 1001/1592).

Obra de carácter filosófico en la que el autor trata la cuestión de la superioridad de la intención (*niyya*) sobre el acto (*ʿamal*), por medio de la exposición de la naturaleza corporal o exterior (*ḡāhira*) del cuerpo, y de su naturaleza espiritual o interior (*bāṭina*), con especial atención a la importancia

---

<sup>372</sup>

Sobre al-Suyūṭī, véase *supra*, Capítulo 1.

de la purificación (*ijlāṣ*) de cada acción antes de llevarla a cabo. Existen varias copias manuscritas de la obra en bibliotecas de Marruecos y Túnez.

## Obras del periodo marroquí (1001/1593-1015/1607):

### Obras de retórica y gramática:

2. 1. *Fath al-muḥyī fī masʿalat “ḥāyī”* (compuesto 1008/ 1599).

Obra de gramática acerca de la reduplicación de las radicales segunda o tercera, basada en el primer hemistiquio del verso 995 de la *Alfiyya* de Ibn Mālik. Un manuscrito de esta obra se encuentra en la biblioteca del Palacio Real de Rabat.

2. 2. *Waṣīla wa-ṣāfiʿi fī tubūt al-iḥtiyāy bi-alfāz al-imām al-Ṣāfiʿī* (dp. 1008/1599).

Tratado de retórica (*bayān*), en el que el autor afirma que las palabras de al-Ṣāfiʿī pueden servir de modelo para la enseñanza de la lengua árabe al igual que las casidas preislámicas. La obra manuscrita se encuentra en la biblioteca de la *zāwiya* de Tamgrout, Marruecos.

2. 3. *Imṭāʾ al-asmāʾ bi-mā qīla fī iḥrāʾ alfāz ruwāt al-ḥadīṭ maʾyrah al-samāʿ* (dp. 1012/ 1603).

Tratado de gramática que emplea tradiciones proféticas como base de la exposición. La obra manuscrita se encuentra en la biblioteca de la *zāwiya* de Tamgrout, Marruecos.

### Obras de mística y religiosidad:

2. 4. *Al-Laʿālī al-sudūniyya fī faḍāʾil al-Sanūsiyya o Mujaṣṣar/Ijtiṣār tarāyat al-Sanūsī* (compuesto en 1004/1595).

La obra consiste en el resumen de la obra *al-Mawāhib al-quḍsiyya fī l-manāqib al-Sanūsiyya*, escrita por un discípulo de al-Sanūsī llamado Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mallālī. Trata acerca de la mística de al-Sanūsī, de

su obra y sus milagros. Un manuscrito de la obra se encuentra en la Biblioteca General de Rabat.

2. 5. *Šarḥ Ṣugrā al-Sanūsī* (hacia 1006/1598).

Comentario a la *‘Aqīda al-ṣugrā* de al-Sanūsī, lamentablemente perdida.

2. 6. *Al-Manḥaṣṣ al-mubīn fī šarḥ ḥadīṭ awliyā’ Allāh* (dp. 1012/1603).

Obra de tema místico que estudia el hadiz de los méritos de los santos (*awliyā’*)<sup>373</sup>, cuyo título alternativo es *al-Faṭḥ al-mubīn fī šarḥ ḥadīṭ awliyā’ Allāh al-muḥibbīn*. La obra no se conserva.

2. 7. *Tuḥfat al-fuḍalā’ bi-ba’ḍ faḍā’il al-‘ulamā’* (dp. 1012/1603).

Obra de teología acerca de las virtudes de la ciencia religiosa (*‘ilm*), con inclusión de numerosas anécdotas piadosas de ulemas y santos (*awliyā’*). La obra se conserva manuscrita en varias bibliotecas de Rabat, y ha sido editada por el Instituto de Estudios Africanos de la Universidad Mohamed V de esa ciudad<sup>374</sup>.

2. 8. *Al-Durr al-naḍīr fī kayfiyyat al-ṣalāt ‘alā l-nabī al-bašīr* (compuesto 1014/1606).

La obra consiste en un compendio de oraciones por el profeta Muḥammad<sup>375</sup>. Se encuentra manuscrita en varias bibliotecas de Marruecos, y ha sido editada

---

<sup>373</sup> Se denomina así a los sufíes y, entre ellos, especialmente a los que estaban dotados de poderes sobrenaturales o carismas.

<sup>374</sup> Véase Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Tuḥfat al-fuḍalā’*, op. cit.

<sup>375</sup> Acerca de la mención del nombre del Profeta como oración, véase Ibn Baskuwal, *Kitāb al-Qurba ilā Rabb al-‘Alamin: (el acercamiento a Dios)*. Estudio, edición crítica y traducción Cristina de la Puente. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1995.

también por el Instituto de Estudios Africanos de la Universidad Mohamed V de Rabat<sup>376</sup>.

2. 9. *Jamāʿil al-azhār fī mā warada min kayfiyyat al-ṣalāt ʿalā sayyid al-baṣār* (dp. 1014/1606).

Se trata de otra obra acerca de la oración por el Profeta, que continúa lo expuesto en la obra *al-Durr al-naḍīr* (epígrafe 2.9 *supra*). El manuscrito de esta obra se encuentra en una biblioteca privada de Tombuctú.

2. 20. *Nayl al-marām ʿalā tamām bi-bayān ḥukm al-iqdām ʿalā l-duʿā li-mā fī-hi min al-ṭhām* (dp. 1014 H./ 1606 DC).

La obra trata la cuestión de la oración personal dirigida a Dios, precisando las reglas y condiciones que deben cumplirse para que ésta sea recibida. El manuscrito de esta obra se encuentra en la Biblioteca Nacional de Túnez.

### Obras de género biográfico:

2. 21. *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy* (compuesto 1005/1596).

Diccionario biográfico de ulemas mālikíes, escrito como complemento a la obra *al-Dībāy al-muḍḥab* de Ibn Farḥūn<sup>377</sup>. La obra cuenta con varias ediciones<sup>378</sup>.

---

<sup>376</sup> Véase Ḥallāb, H., Aḥmad Bābā wa-kitābi-hi al-Durr al-naḍīr, op. cit.

<sup>377</sup> Sobre el *Dībāy* de Ibn Farḥūn como fuente de los diccionarios biográficos de Aḥmad Bābā, cuya intención declarada es servir de complemento a este primero, véase Rodríguez Mediano, F., “Estudios de las fuentes del *Nayl al-ibtihāy* de Aḥmad Bābā”, op. cit., y Puente, C. de la, “Biografías de andalusíes en *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-dībāy* de Aḥmad Bābā, *Azhār al-riyāḍ fī ajbār al-Qāḍī ʿIyāḍ* de al-Maqqarī y *Saʿarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya* de Majlūf”, op cit.

<sup>378</sup> Véase *supra*, Capítulo 1.

2. 22. *Kifāyat al-muḥtāy li-maʿrifat man laysa fī l-Dībāy* (compuesto 1012/1603).

Diccionario biográfico de ulemas mālikíes, de especial interés para el estudio del islam en el África occidental, ya que es el primer testimonio de la actividad intelectual de estudiosos y alfaquíes de esta zona. Resumen de la obra anterior, *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*<sup>379</sup>.

2. 23. *Durar al-sulūk bi-ḍikr al-julafāʾ wa-afāḍl al-mulūk* (dp. 1012/1603).

Compendio de biografías de califas y reyes musulmanes, según consta en la mención que el autor hace de ella en otra de sus obras, *Yawāb ʿan al-qawānīn al-ʿurfīyya*. El manuscrito de esta obra se encuentra en una biblioteca privada de Tombuctú.

### Obras filosófico morales:

2. 24. *Ma rawā-hu al-ruwāt* (hacia 1006/1598).

Se trataría de una obra análoga al *Yalb al-niʿma*, mencionada antes, pero no se conserva de ella más que el *incipit* de un manuscrito. Esta obra trata también acerca de la actitud a adoptar frente a los gobernantes injustos.

2. 25. *Šarḥ al-ʿaqīda al-burhāniyya li-l-Salāliyāt* (hacia 1006/1598).

Obra teológica que trata el tema del perdón de los pecados cometidos por el Profeta, y de la impecabilidad (*ʿiṣma*) que tanto sunníes como šiʿíes le atribuyen. La obra no se conserva.

2. 26. *Tanwīr al-qulūb bi-takfīr al-aʿmāl al-ṣāliha li-l-ḍunūb* (hacia 1006/1598).

---

<sup>379</sup>

Véase *supra*, Capítulo 1.



Esta obra trata el tema de la expiación de las faltas graves (*al-kabāʾir*) por medio de obras pías (*al-aʿmāl al-ṣāliḥa*). La obra se conserva manuscrita en varias bibliotecas de Marruecos y Túnez.

2. 27. *Al-Maṭlab wa-l-maʿrab fī aʿẓam asmāʾ al-Rabb* (hacia 1006 H./1598 DC).

Obra teológica sobre las cuestiones de los nombres y los atributos de la divinidad. La obra no se conserva.

2. 28. *Mirʾāt al-taʿrīf* (dp. 1012/ 1603).

Opúsculo acerca de los méritos de la ciencia religiosa (*ʿilm*), y de su preeminencia sobre el ritual (*ʿibāda*). La obra se conserva en un manuscrito de una biblioteca privada de Tombuctú.

2. 29. *Faṭḥ al-fard al-ṣamad fī maḥabbat Allāh taʿalā li-l-ʿabd* (dp. 1012/1603).

Obra teológica acerca de la benevolencia y amor divinos hacia el hombre. La obra se conserva en un manuscrito en la Biblioteca Nacional de Túnez.

2. 30. *Masāʾil ilā ʿulamāʾ Miṣr* (compuesto 1014/1606).

Esta obra comprende veintiuna cuestiones jurídicas planteadas por Aḥmad Bābā a los ulemas egipcios, acerca de asuntos morales, del ritual de la oración, de teología, o incluso de sintaxis. La obra se conserva en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia.

#### Poesía:

2. 31. *Qaṣīda yaštāq fī-hā ilā waṭani-hi* (dp. 1001/1596).

Poema escrito por el autor durante su exilio forzado en Marrakech, en la que expresa el amor y la nostalgia que siente por su país. Incluido en la obra *Nuzhat al-hādī* de al-Īfrānī<sup>380</sup>.

### Obras de jurisprudencia:

2. 32. *Īawāb ʿan al-qawānīn al-ʿurfiyya al-latī taʿārafa ʿalay-hā baʿd sukkān al-ḡibāl* (dp. 1012/1603).

Fetua acerca de las prácticas consuetudinarias de algunos habitantes de las regiones montañosas de Marruecos para perseguir a los bandidos que asaltan las rutas de la peregrinación a La Meca. La obra se conserva manuscrita en la biblioteca del Palacio Real de Rabat.

2. 33. *Iršād al-wāqif li-maʿnā wa-jaṣṣaṣat niyyat al-ḥālif* (compuesto 1014/1606).

Resumen de la obra *Tanbīh al-wāqif* (epígrafe 1.8, *supra*). Se conserva manuscrito en varias bibliotecas de Túnez y Marruecos.

2. 34. *Anfās al-aʿlāq fī fath al-istiglāq min fahm kalām Jalīl fī darak al-ṣadaq* (dp. 1014/1606).

Este opúsculo consiste en el comentario a una de las partes del *Mujtaṣar* de Jalīl, en concreto, la que trata acerca del paralelismo existente entre la dote y el precio de venta en una transacción comercial. La obra se conserva manuscrita en varias bibliotecas de Túnez y Marruecos.

2. 35. *Ifhām al-sāmiʿ bi-maʿnā qawl Jalīl fī l-nikāḥ bi-l-manāfiʿ* (dp. 1014/1606).

Obra de *fiqh* en la que el autor comenta un pasaje del *Mujtaṣar* de Jalīl acerca de un caso en particular de matrimonio por compensación (literalmente

---

<sup>380</sup>

Véase *supra*.

“servicios, utilidades”). Manuscritos de la obra se conservan en varias bibliotecas de Túnez y Marruecos.

2. 36. *al-Zand al-wārī fī masʿalat tajyīr al-muštārī* (dp. 1014/1606).

Comentario a un pasaje del *Mujtaṣar* de Jalīl acerca de los daños sufridos por una mercancía vendida por opción (*tajyīr*). La obra se conserva en manuscritos de varias bibliotecas de Marruecos.

2. 37. *Fath al-Razzāq fī masʿalat al-šakk fī l-ṭalāq* (dp. 1014/1606).

Se trata de una explicación a un pasaje del *Mujtaṣar* de Jalīl acerca de la duda sobre la condición (*šarṭ*) en el caso del repudio<sup>381</sup>. La obra manuscrita se conserva en varias bibliotecas de Marruecos.

2. 38. *Al-Lamʿ fī l-išāra ilà ḥukm ṭibg* (compuesto probablemente en Tamgrout, mientras regresaba a Tombuctú desde Marrakech, 1016/1607).

Fetua acerca de la licitud del consumo de tabaco, en la que el autor se muestra favorable al mismo, al no tratarse de una sustancia que produzca embriaguez (*muškir*), ni de un narcótico (*muḥsid*). La obra se conserva en la Biblioteca Nacional de Rabat.

---

<sup>381</sup> La duda sobre la condición es uno de los aspectos jurídicos tratados en la obra *Miʿrāy al-ṣuʿūd*, véase *Infra*, Capítulo 3.

## Obras del segundo periodo de Tombuctú (1016/1608-1036/1627):

### Obras de mística y religiosidad:

#### 3. 1. *Risala fi l-tasawwuf* (compuesto 1024 H./1616 DC).

En esta obra de mística, el autor trata la cuestión de si el discípulo sufí (*murid*) necesita obligatoriamente ser iniciado por un maestro (*šayj*). Un manuscrito de la obra se conserva en la Biblioteca Nacional de Argel.

### Obras de *fiqh*:

#### 3. 2. *Minan al-Rabb al-Ŷalīl bi-bayān muhimmāt Jalīl* (compuesto 1018/1608).

Comentario al *Mujtaṣar* de Jalīl, similar a la obra *al-Maqsid al-kafil* (epígrafe 1.7). La obra se conserva en varias bibliotecas marroquíes, algo que fundamenta dudas acerca de la exactitud de su fecha de composición.

#### 3. 3. *Miʿrāʾ al-ṣuʿūd ilā nāyl ḥukm maʾlāb al-sūd aw al-kašf wa-l-bayān li-aṣnāf maʾlūb al-sūdān* (compuesto 1024/1616).

Opinión jurídica acerca de los esclavos del *bilād al-sūdān* que reclaman la libertad por haber sido capturados siendo libres, y acerca de los grupos étnicos de la zona que es lícito esclavizar, por no ser musulmanes ni estar bajo la protección de gobernantes musulmanes<sup>382</sup>.

#### 3. 4. *Aṡwibat al-asʾila al-miṣriyya* (compuesto 1024/1616).

Se trataría de una obra de jurisprudencia, en la que probablemente el autor respondiese ciertas cuestiones planteadas por ulemas egipcios, que lamentablemente se ha perdido. Podría tratarse también de las respuestas de

---

<sup>382</sup>

Véase *Infra*, Capítulo 3.

los ulemas egipcios a los que Aḥmad Bābā dirigió unas preguntas en su obra *Masāʾil ilā ʿulamāʿ Miṣr* (punto 2.19 de este epígrafe). La obra no se conserva.

3. 5. *Ŷawāb ʿan ṭalāṭat asʿila* (compuesto 1024/1616).

Como el nombre de la obra indica, se trata de una fetua en respuesta a tres cuestiones que son planteadas al autor acerca de la preeminencia de los descendientes de la familia del Profeta (*ṣurafāʿ*), y de los modos de probar esa descendencia jerifiana. Un manuscrito de la obra se conserva en la Biblioteca Nacional de Argel.

3. 6. *Al-Lamʿ fī aẓwibat al-asʿila al-arbaʿa* (compuesto 1024/1616).

Se trata de una obra de jurisprudencia que trata varias cuestiones de tipo práctico y teológico. La obra se conserva en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Argel.

## Obra conservada

De la relación anterior es posible concluir que en la obra de Aḥmad Bābā, según indican las fuentes y parece confirmar su obra conservada, predomina la jurisprudencia, especialmente orientada hacia temas comerciales, a la vez que las obras de religiosidad y devoción al profeta Muḥammad, un rasgo indicativo de su práctica del sufismo. Destacan además las obras que podrían considerarse como de filosofía política, en las que el autor reflexiona sobre el papel de los ulemas en la sociedad y sobre su contraposición por sus méritos a los gobernantes, caracterizados frecuentemente por una mala actuación intencionada (*ẓalām*). Es preciso señalar también que sus diccionarios biográficos constituyen el primer testimonio de este género acerca de los ulemas del *bilād al-sūdān*. Obras de la relevancia del *Taʿrīj al-sūdān* o el *Fath al-ṣakūr* se basan en parte en el *Nayl* y la *Kifāya*, con lo que es posible sugerir que Aḥmad Bābā fue quien lo introdujo en la zona.

Obras conservadas de Aḥmad Bābā

| Obra  | Localización  | Temática  |
|---|---|---|
| Gramática y retórica                        |   |   |
| <i>Al-Nukat al-mustaḡāda</i>                | Rabat (1)   | Gramática   |
| <i>Waṣṭla wa-ṣāfi<sup>c</sup>ī</i>          | Tamgrout (1)  | Tratado de retórica que toma como modelo a al-Ṣāfi <sup>c</sup> ī, entre otros  |
| <i>Gāyat al-iḡāda</i>                       | Tamgrout (1)  | Gramática   |
| <i>Faṭḥ al-muḡyī</i>                        | Rabat (1)   | Comentario a un pasaje de la <i>Alfiyya</i> de Ibn Mālik que trata sobre los verbos sordos/geminados                              |
| <i>Imṭā<sup>o</sup> al-asmā<sup>o</sup></i> | Tamgrout (1)  | Tratado de retórica que propone el <i>ḥadīṭ</i> como modelo   |
| Género biográfico                           |   |   |
| <i>Nayl al-ibtihāḡ</i>                      | Rabat (3), París (1), Túnez (2), Wazzān (1)                             | Diccionario biográfico  |
| <i>Durar al-sulūk</i>                       | Tombuctú (1)  | Biografía de los califas y de algunos reyes musulmanes  |
| <i>Kifāyat al-muḡtāḡ</i>                    | Rabat (9), Argel (1), Marrakech (1), Mequínez (1), París (1), Túnez (2) | Diccionario biográfico  |
| Los ulemas y la ciencia                     |   |   |
| <i>Ġalb al-ni<sup>c</sup>ma</i>             | Rabat (3)   | Sobre las relaciones entre el poder y el saber, contra los gobernantes injustos, de los que los sabios deben mantenerse apartados |
| <i>Ma rawā-hu al-ruwāt</i>                  | Rabat (1)   | Mismo tema que <i>Ġalb al-ni<sup>c</sup>ma</i>  |
| <i>Tuḡfat al-fuḡalā<sup>c</sup></i>         | Rabat (4)   | Sobre la preeminencia de la ciencia sobre las prácticas culturales, y de los ulemas sobre los                                     |

|                                 |                            |   |
|---------------------------------|----------------------------|---|
|                                 |                            | sufíes  |
| <i>Mirʿāt al-taʿrīf</i>         | Tombuctú (1)               | Como la <i>Tuḥfa</i> , trata sobre los méritos de la ciencia sobre las prácticas culturales   |
| Tratados de oración             |                            |   |
| <i>Jamāʿil al-agar</i>          | Tombuctú (1)               | Selección de oraciones al Profeta   |
| <i>al-Durr al-naḍīr</i>         | Rabat (1),<br>Tamgrout (1) | Selección de oraciones al Profeta   |
| Mística, ascética, teología     |                            |   |
| <i>Gāyat al-amal</i>            | Tamgrout (1),<br>Túnez (1) | Tratado acerca de la superioridad de la intención ( <i>niyya</i> ) sobre la acción ( <i>ʿamal</i> ), y sobre la purificación de ésta ( <i>ijlās</i> ), bebe sobre todo de al-Gazālī   |
| <i>Tanwīr al-qulūb</i>          | Rabat (2). Túnez (1)       | Sobre la expiación de faltas graves ( <i>kabāʿir</i> ) mediante la realización de obras piadosas ( <i>aʿmal ṣāliḥa</i> )  |
| <i>Šarḥ al-saḍr</i>             | Tamgrout (1),<br>Túnez (1) | Sobre el perdón de los pecados atribuidos al Profeta, y sobre la impecabilidad de éste y la de los demás profetas (citando a Ibn Ḥazm, al-Gazālī y Fajr al-Dīn al-Rāzī)   |
| <i>Faṭḥ al-farḍ al-ṣamad</i>    | Túnez (1)                  | Sobre el amor de Dios por el creyente   |
| <i>Nayl al-marām</i>            | Túnez (1)                  | Sobre el <i>duʿāʾ</i> , o invocación personal a Dios, y las reglas y condiciones para garantizar su efectividad.  |
| <i>Risāla fī l-taṣawwuf</i>     | Argel (1)                  | Expone los distintos argumentos elaborados por distintos ulemas a lo largo de la Historia para responder a la cuestión de si un discípulo sufí ( <i>murīd</i> ) necesita un maestro ( <i>šayy</i> ) para su iniciación o no |
| <i>Masāʾil ilā ʿulamāʾ Miṣr</i> | París (1)                  | Preguntas sobre cómo llevar a cabo las oraciones, sobre la naturaleza y significación de las técnicas de aritmomancia y onomancia   |

|  |                                    |   |
|--|------------------------------------|---|
|  |                                    | practicadas por algunos sabios musulmanes como al-Būnī (m. 1215), y otras cuestiones de derecho, moral, teología o sintaxis   |
| <i>al-Laʿālī al-sundusiyya</i>             | Rabat (4)                          | Resumen de una obra sobre al-Sanūsī ( <i>al-Mawāhib al-quḍsiyya fī manāqib al-Sanūsīyya</i> , de Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mallālī)  |
| Fetuas                                     |                                    |   |
| <i>Miʿrāy al-ṣuʿūd</i>                     | Rabat (7) , París (1)              | Fetua sobre esclavitud  |
| <i>Yāwāb ʿan al-qawānīn</i>                | Rabat (1)                          | Fetua sobre la costumbre (ʿurf) de los habitantes de algunas regiones de las montañas marroquíes para luchar contra los salteadores de caminos  |
| <i>Lamʿ fī aʿyūbat al-asʿila al-arbaʿa</i> | Argel (1), Tombuctú (1)            | Respuestas (¿jurídicas?) sobre la concordancia entre el calendario gregoriano y el musulmán, sobre si los hijos naturales van al paraíso (¿?), la <i>basmala</i> al principio de la correspondencia, y los sufíes de prácticas poco ortodoxas |
| <i>Yāwāb ʿan talāṭat asʿila</i>            | Argel (1) , Tombuctú (1)           | Fetua sobre la preeminencia de los <i>ṣurafāʾ</i> , el modo de probar la ascendencia <i>ṣarafī</i> , y sobre los doctores no practicantes y los <i>ṣurafāʾ</i> ignorantes   |
| <i>Lamʿ fī l-iṣāra</i>                     | Rabat (1), Tamgrout (1), Zaria (1) | Fetua sobre la licitud del consumo de tabaco, solicitada por el gran cadí de Fez, el de Daraʿa, y varios jurisconsultos marroquíes  |
| Comentarios al <i>Muṭaṣṣar</i>             |                                    |   |
| <i>Tanbīh al-wāqif</i>                     | Rabat (2), Fez (1)                 | Aclaración de un pasaje del <i>Muṭaṣṣar</i> (p. 69)   |
| <i>Iršād al-wāqif</i>                      | Rabat (1), Tamgrout (2)            | Resumen de <i>Tanbīh al-wāqif</i>   |
| <i>Faṭḥ al-Razzāq</i>                      | Rabat (1), Tamgrout (1)            | Glosa de un pasaje del <i>Muṭaṣṣar</i> de Jalīl sobre la duda en el repudio condicional e   |



|                                  |  | incondicional (p. 103)  |
|----------------------------------|--|---|
| <i>al-Zand al-warī</i>           | Rabat (1),<br>Tamgrout (2)                   | Glosa a un pasaje del <i>Mujtaṣar</i> que trata sobre los defectos de un bien vendido con opción (p. 135) |
| <i>Anfās al-a<sup>c</sup>lāq</i> | Rabat (1),<br>Tamgrout (2)                   | Glosa de un pasaje del <i>Mujtaṣar</i> de Jalīl sobre la dote   |
| <i>Ifhām al-sāmi<sup>c</sup></i> | Rabat (1),<br>Tamgrout (1)                   | Glosa de un pasaje del <i>Mujtaṣar</i> de Jalīl sobre el matrimonio por compensación (p. 90)              |
| <i>Minan al-rabb</i>             | Rabat (2),<br>Tamgrout (1),<br>Marrakech (1) | Paráfrasis del <i>Mujtaṣar</i> , desde el capítulo del azaque al del matrimonio                           |

Fig. 6 Obra conservada de Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī.

## Capítulo 3: La obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*

## Capítulo 3: La obra *Mi<sup>c</sup>rāy<sup>h</sup> al-ṣu<sup>c</sup>ūd*

### Manuscritos, ediciones y traducciones

#### Copias manuscritas

Existen copias manuscritas de la obra *Mi<sup>c</sup>rāy<sup>h</sup> al-ṣu<sup>c</sup>ūd* en las siguientes bibliotecas.

Niamey, Institut de Recherche en Sciences Humaines, Universidad Abdou Moumouni. Mss. 105 y 1770.

Nouakchott, Institut Mauritanien de Recherche Scientifique. Ms. 464.

París, Biblioteca Nacional de Francia. Ms. Arabe 5259 (procedente Ségou, Mali).

Tombuctú, Centre de Documentation et de Recherches Historiques Aḥmad Bābā (CEDRAB). Mss. 25, 3395 y 4626.

Rabat, Biblioteca Nacional. Mss. *Jizāna ʿāmma* 478, 194, Q930 (procede de Tamgrūt, donde llevaba el núm. 1497). Instituto de Estudios Africanos, Universidad Mohamed V, copia de I. Diadié (sin catalogar). Fundación ʿAllāl al-Fāsī, ms. 764.

Tamgrūt, Dār al-Kutub al-Nāṣiriyya. Ms. 1985.

Existen también copias en bibliotecas no catalogadas del norte de África, como la de M. Ennaji<sup>383</sup> en Rabat, o las de las *zāwiyas* de Tarudent (Marruecos, también en posesión de M. Ennaji) y Tamentit (Argelia).

## Ediciones y traducciones

La primera traducción de la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd* fue llevada a cabo por E. Zeys<sup>384</sup> en 1900. No se menciona en ella en qué manuscrito o manuscritos se basa el trabajo, aunque es posible pensar que se trate del manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia, que en aquella época debía de haber sido recientemente incorporado a sus fondos, junto con los demás manuscritos incautados en la biblioteca real de Ségou. Zeys antepone a su traducción un largo estudio de la conquista sa<sup>c</sup>adí del Songhay, seguida de una completa biografía de Aḥmad Bābā, a quien considera autor de la obra *Ta<sup>r</sup>rīj al-sūdān*. Después de ésta, lleva a cabo una exposición minuciosa de la reglamentación jurídica de la esclavitud en el islam, y de la relación entre el *ḡihād* y la obtención de cautivos. Zeys otorga especial protagonismo al conocimiento de primera mano que, según él, tuvo el autor acerca de la dureza de la esclavitud y de la degradación que ésta produce en el individuo que la sufre, y repite esta idea a lo largo de todo su trabajo por medio de glosas constantes intercaladas en el texto de la traducción, que lleva a cabo en estilo indirecto, y que sigue al prolongado estudio introductorio. En esta traducción, cuyo aparato crítico es bastante exiguo, no aparecen ni la consulta jurídica de al-Ŷirārī, ni las preguntas de al-Īsī con sus respectivas respuestas.

---

<sup>383</sup> M. Ennaji es un reconocido especialista sobre esclavitud en la historia de Marruecos, autor, entre otros trabajos de *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX<sup>e</sup>me siècle*, Casablanca, Eddif, 1994.

<sup>384</sup> Zeys, E., “Esclavage et guerre Sainte: consultation juridique adressé aux gens de Touat par un érudit nègre, cādi de Timbouctou au dix-septième siècle”, *Réunion d'Etudes Algériennes* (Extracto del *Bulletin de la Réunion d'Etudes Algériennes*), París, Marchal & Billard, 1900.

B. Barbour y M. Jacobs llevaron a cabo en 1985 una edición y traducción al inglés de la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, que publicaron en la monografía que J. R. Willis editó acerca de la esclavitud en el África musulmana<sup>385</sup>. Para este trabajo, Barbour y Jacobs se basaron únicamente en dos de los manuscritos que se encuentran en la Biblioteca Nacional de Francia y en la Biblioteca del Palacio Real de Rabat<sup>386</sup>, y que no incluyen ni la petición de fetua de al-Ŷirārī ni las preguntas de al-Īsī con las respuestas de Aḥmad Bābā. Esta traducción, seguida de la edición del texto en árabe, va acompañada de una breve presentación de la obra. La anotación es incompleta, y la edición del texto árabe refleja las carencias, especialmente en cuanto a la vocalización de nombres propios y a la ausencia de pasajes completos de los manuscritos en los que se basa.

J. O. Hunwick y F. Harrak han llevado a cabo la última y más completa traducción y edición de la obra hasta el momento, publicada en el año 2000 por el Instituto de Estudios Africanos de la Universidad Mohamed V de Rabat<sup>387</sup>. La traducción inglesa se acompaña de una pequeña introducción de J. O. Hunwick, y de una completa anotación, e incluye bibliografía e índice analítico. El texto árabe es precedido por el estudio preliminar elaborado por F. Harrak, que trata la biografía del autor, la historia del *bilād al-sūdān* en los ss. X/XVI y XI/XVII y el discurso de Aḥmad Bābā acerca de la esclavitud. Dicho estudio detalla los manuscritos empleados para editar las distintas partes del texto, que incluye la consulta jurídica de al-Ŷirārī y las *Aḥwiba* de Aḥmad Bābā a al-Īsī, pero carece de un estudio codicológico que podría aportar luz sobre algunas de las cuestiones de mayor relevancia del texto. Casi veinte manuscritos de la obra han sido empleados en la edición, once de ellos procedentes de bibliotecas de instituciones públicas en Rabat, otros tres procedentes del CEDRAB (Centro de Documentación e Investigación

---

<sup>385</sup> Barbour, B. y M. Jacobs, “The *Mi<sup>c</sup>rāy*: a legal treatise on slavery by Aḥmad Bābā”, en Willis, J.R., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 125-159.

<sup>386</sup> Descritos también por Zouber en su relación detallada de los manuscritos existentes de la obra y de su localización. Véase Zouber, M., *Aḥmad Bābā de Tombouctou*, 192.

<sup>387</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, op. cit.

Aḥmad Bābā) de Tombuctú, de la Biblioteca Nacional de Francia, y de la biblioteca de la Universidad de Ibadán en Nigeria, y cuatro más procedentes de bibliotecas privadas en Marruecos y Mali. La edición y el texto van acompañados de dos apéndices, uno de los cuales es la fetua de Majlūf al-Balbālī acerca de los esclavos del *bilād al-sūdān*, bibliografía e índices. Se trata de una edición muy completa y exhaustivamente anotada, cuyos particulares detalla F. Harrak en la introducción, y que se resumen a continuación:

*Istiftā<sup>ʿ</sup>*: mss. *nūn* (Biblioteca privada de M. Ennaji, sólo dos folios, en buen estado) y *tā<sup>ʿ</sup>* (Tarudent, contiene *Mi<sup>c</sup>rāy* e *istiftā<sup>ʿ</sup>*, sin datar, numerosos fallos y correcciones).

*Mi<sup>c</sup>rāy*: mss. *alif*, *bā<sup>ʿ</sup>*, *ḡim* y *dāl*. No hay estudio codicológico como tal, sino un resumen de las posibles líneas de transmisión.

*Alif*: Rabat, *Jizāna ʿāmma* 478, fols. 230-240. El colofón indica que fue copiado “durante la visita de los de Wazzān”, una cofradía sufí de gran importancia durante los ss. XII/XVIII-XIII/XIX en el norte de África y Tuwāt.

*Bā<sup>ʿ</sup>*: Rabat, *Jizāna ʿāmma* 194, fols. 25-38. Es de 1882 e incluye un breve poema didáctico sobre los pueblos que es legítimo esclavizar, probablemente copiado en el s. XIII/XIX.

*ḡim*: Instituto de Estudios Africanos (Rabat), copia de I. Diadié, sin fecha ni copista, escritura africana. Hunwick y Harrak lo consideran próximo al original.

*Dāl*: Rabat, Fundación ʿAllāl al-Fāsī 764, 8 fols. Finales del XIX. Supuestamente copiado por el padre del epónimo de la fundación, que fue bibliotecario de la fundación y muftí en Fez.

*Aḡwiba*: Los mss. empleados en la edición de las *Respuestas* fueron tres.

*Alif*: Biblioteca privada de M. Ennaji, 9 fols. De una compilación de fetuas sobre el *bilād al-sūdān*, que incluye Aḥmad Bābā, al-Balbālī y al-Magīlī. El copista (según Harrak de todas las fetuas del ms.) es al-Īsī, con lo que podría tratarse del original.

*Bāʾ*: Rabat, *Jizāna ʿamma* Q930 (*Maʾmūʿat al-awqāf*), fols. 365-374. Procede de Tamgrout, donde llevaba el núm. 1497. Sin nombre de copista, ni de quien pregunta, ni mención al intercambio oral con Aḥmad Bābā. Es la que incluye el anexo con los nombres de tribus infieles. Por los fallos y porque el anexo no aparece en los demás mss., Hunwick y Harrak piensan que no es atribuible a Aḥmad Bābā, pero todos tienen fallos y algunos diferencias sustanciales de estilo.

*Ŷim*: Tamgrout 1985, 4 fols, escritura magrebí. No tiene *istiftāʾ*, y no menciona el intercambio oral. Los mismos errores que el anterior, del que Hunwick y Harrak consideran que fue copiado.

## La obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*

Como se ha mencionado anteriormente, la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd* aborda el tema de la esclavitud y de la reglamentación de ésta en la doctrina jurídica mālikí, dando respuesta a las preguntas que se plantean a Aḥmad Bābā acerca de la licitud de esclavizar a distintos grupos étnicos del *bilād al-sūdān*. Se trata de una fetua o dictamen legal y varias respuestas jurídicas (*aḡwiba*) mediante las cuales el autor expone la reglamentación de la práctica de la esclavitud en el derecho islámico, subrayando que, de acuerdo con éste, no está permitida la esclavización de musulmanes, y tampoco la de infieles que se encuentren bajo la protección (*amān*) de un pacto o del estatuto de la *ḡimma*<sup>388</sup>. De acuerdo tanto con la petición de opinión

---

<sup>388</sup> La pervivencia de confesiones distintas al islam en un territorio que ya ha sido conquistado por los musulmanes (y se considera por tanto *dār al-islām*), da origen a distintos

legal dirigida a Aḥmad Bābā, como con la respuesta de éste, la captura indiscriminada de musulmanes y no musulmanes protegidos, y la posterior venta de éstos como esclavos en el *bilād al-sūdān* y hacia los mercados del Norte de África, es el fenómeno que da origen a la obra. Se trata de una práctica generalizada en el África occidental premoderna<sup>389</sup>, plasmada con claridad en las fuentes del periodo, y contrastada por la investigación en la materia, como se expondrá más adelante. Sus efectos se recrudecían en periodos de inestabilidad política, en los que se multiplicaban las algaras de unos pueblos sobre otros, sin que su posible pertenencia al islam sirviese de impedimento. La época en que las *Respuestas* de Aḥmad Bābā, y posteriormente el *Mi<sup>c</sup>rāy*, fueron redactados coincide, como se ha señalado anteriormente, con el desmoronamiento del Imperio Songhay a raíz de la invasión de las tropas sa<sup>c</sup>adíes. Tal y como se ha puesto de manifiesto, esto supuso un incremento en el número de cautivos vendidos desde el *bilād al-sūdān* hacia el Magreb<sup>390</sup>.

El *Mi<sup>c</sup>rāy* de Aḥmad Bābā ha tenido una amplia repercusión, tanto en el África subsahariana como en el Magreb, tal y como parece indicar el hecho de que el mismo número de copias manuscritas de la obra ha aparecido en cada uno de estos

---

estatutos de protección y dominación de las poblaciones vencidas, como el *ṣulḥ* (“pacto”) y la *ḍimma* (lit., “protección). Acerca de ambos conceptos, ver García Sanjuán, A., “Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico”, en Fierro, M. y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado*, 63-111. También en esta obra, véase Vidal, F., “Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes: la doctrina legal islámica y la práctica en al-Andalus (s. VIII-XIII)”, 485-506. Del mismo autor, véase “El cautivo en el mundo islámico: visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí”, op. cit. Además véase también Puente, C. de la, “Mujeres cautivas en “la tierra del Islam””, *Al-Andalus Magreb*, 14 (2007), 19-37; Peters, R., *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1977; Fattal, A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1958, y Khadduri, M., *War and peace in the law of Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1955.

<sup>389</sup> Hunwick, J. O., “Notes on Slavery in the Songhay Empire”, en Willis, J.R., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 23. También Lovejoy, P., *Transformations in slavery*, 27. Véase al respecto *infra*, Capítulo 4.

<sup>390</sup> Al respecto, véase *infra*, Capítulo 4.



ámbitos geográficos, donde la trascendencia del comercio de esclavos fue, al menos hasta la época colonial, igualmente significativa. En este sentido, que la obra haya sido hallada en enclaves comerciales de la mayor relevancia en el comercio transahariano, como las *zāwiyas* de Tamgrout y, más recientemente, de Tamentit<sup>391</sup>, pone de relieve el carácter eminentemente comercial del *Mi<sup>c</sup>rāy*. Por otro lado, su uso por parte de algunos autores posteriores relaciona esta finalidad con las relaciones de dominación interétnicas en el *bilād al-sūdān*, como muestra el hecho de que la clasificación de grupos de población no musulmanes llevada a cabo por Aḥmad Bābā en el *Mi<sup>c</sup>rāy* fuese usada como justificación del ataque y esclavización de etnias como los Sorko y los Arbi, considerados castas serviles del Imperio de Mālī y del Imperio Songhay. Esto es lo que tiene lugar en la obra *Bayān wuṣūb al-hiṣra*<sup>392</sup>, del líder del califato de Sokoto Usman Dan Fodio (1167/1775-1232/1817)<sup>393</sup>. Esta es la misma intención que puede observarse en otra obra de la época, una falsificación que desde el entorno de Shehu Ahmadu, líder del califato de Māsina, se pretendió hacer pasar por una parte de la obra *Ta<sup>r</sup>rīj al-fattāš*<sup>394</sup>. Ambas cuestiones serán discutidas con mayor profundidad al final de este capítulo.

---

<sup>391</sup> I. Warscheid encontró una fetua de Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī en la biblioteca, no catalogada, de la *zāwiya* de Tamentit en el curso de sus investigaciones sobre manuscritos sobre jurisprudencia islámica en el Magreb central. Gracias a la copia que me hizo llegar, he podido averiguar que la fetua es en realidad la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, sólo ésta, dado que no incluye ni la petición de fetua de al-Ŷirārī ni las preguntas y respuestas a al-Īsī. Por haberla obtenido en un estadio ya avanzado de esta tesis doctoral no me ha sido posible incluir en ella una edición y un análisis más completo del manuscrito, reproducido en el Anexo III de este trabajo. Aunque ya lo he hecho en los agradecimientos, deseo reiterar una vez más mi reconocimiento a I. Warscheid por su aportación a mi investigación.

<sup>392</sup> Dan Fodio, U., *Bayān wuṣūb al-hiṣra ‘alā l-‘ibād wa-bayān wuṣūb nasb al-imām wa-iqām al-ṣiḥāb*, Nueva York: Oxford University Press, 1978.

<sup>393</sup> Acerca de Usman dan Fodio y el califato de Sokoto, estado que Dan Fodio fundó y dirigió a principios del s. XII/XIX en el Norte de Nigeria, véase *ET* “‘Uṯmān b. Fūdī” [Last, D. M.], s.v.

<sup>394</sup> Shehu Ahmadu Lobbo fundó el califato de Māsina, en lo que es hoy en día Mali, influido por la actividad de Usman Dan Fodio a principios del s. XIX. Acerca de Shehu Aḥmadu (m. 1259/1844) y su empleo del *Ta<sup>r</sup>rīj al-fattāš*, véase Levzion, N., “A seventeenth

Uno de los aspectos mas conocidos del *Mi<sup>c</sup>rāy*, la defensa que lleva a cabo el autor de la igualdad de los musulmanes africanos a todos los demas creyentes, y su argumentación de que el color de la piel no tiene relación alguna con la justificación de la esclavitud en el islam, encontró eco en la obra *Kitab al-istiṣṣā li-ajbar duwal al-Magrib al-Aqsā*, del autor marroquí Aḥmad b. Jālīd al-Nāṣirī (m. 1314/1897)<sup>395</sup>. Al-Nāṣirī se apoya en el *Mi<sup>c</sup>rāy* para atacar con dureza la creencia en la condición servil de los negros, generalizada en el Magreb de su época. Sus críticas a la captura y venta de esclavos africanos, práctica que consideraba inhumana y contraria al espíritu del islam, hacen de él uno de los primeros autores que es posible considerar como antecedentes del abolicionismo en el mundo árabo-islámico contemporáneo<sup>396</sup>.

## Estructura de la obra

La estructura del *Mi<sup>c</sup>rāy* se divide en tres partes, la primera de las cuales es la petición de fetua (*istiftāʾ*), emitida por Saʿīd b. Ibrāhīm al-ʿYirārī, de quien no constan más datos que su nombre, pero del que pueden suponerse ciertos conocimientos sobre jurisprudencia islámica debido a las cuestiones que plantea, como se verá más adelante<sup>397</sup>. De acuerdo con lo que Aḥmad Bābā declara al principio de la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, la petición de fetua de al-ʿYirārī llegó a él tres

---

century chronicle by Ibn al-Mukhtar: a critical study of the *Tarikh al-Fattash*”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 34 (1971), 3, 571-93. Véase también Hunwick, J. O., “Some notes on the term *zanj* and its derivatives in a West African chronicle”, *Research Bulletin, Centre for Arabic Documentation*, IV (1968), 41-51.

<sup>395</sup> Acerca del estudioso marroquí Aḥmad b. Jālīd al-Nāṣirī al-Salāwī (m. 1314/1897), véase Hunwick, J. O., “Islamic law and polemics over slavery in North and West Africa, 16th-19th century”, en Marmon, S. (ed.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1995, 60.

<sup>396</sup> Al respecto, véase Toledano, E., *Slavery and abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle, University of Washington Press, 1998, 125.

<sup>397</sup> Esta es también la opinión de los editores y traductores del *Mi<sup>c</sup>rāy*, J. O. Hunwick y F. Harrak. Ver Harrak, F., “Aḥmad Bābā and the Islamic discourse on slavery”, *Al-Maghrib al-Ifriqī*, n. 6-10 (julio 1994-diciembre 1997), 56.

años antes de que éste le diera respuesta en *muḥarram* de 1024/febrero de 1615. En función de este dato, es posible situar la fecha de composición del *istiftā*<sup>398</sup> a finales de 1019 o principios de 1020/comienzos de 1611. Desde la región de Tuwāt<sup>398</sup>, un enclave fundamental en el comercio transahariano de esclavos, al-Ŷirārī pregunta a Aḥmad Bābā cuáles son los grupos étnicos que han adoptado el islam en el *bilād al-sūdān*, y cuáles permanecen en la infidelidad. El motivo de sus preguntas, explica al-Ŷirārī, es la gran cantidad de esclavos del África occidental que reclaman la libertad en los mercados del Tuwāt por haber sido capturados a pesar de ser musulmanes libres. Asimismo, al-Ŷirārī pide a Aḥmad Bābā que le aclare el procedimiento jurídico a seguir en caso de que esa supuesta condición de libertad pudiese confirmarse. Como ha sido indicado anteriormente, la situación que está detrás de estas preguntas es la captura y venta indiscriminadas de grandes grupos de población, incluyendo a musulmanes, una práctica que podría calificarse de “generalizada”<sup>399</sup> en el *bilād al-sūdān* premoderno, en el que los distintos territorios solían atacar a los pueblos vecinos para saquear sus propiedades y capturar a sus habitantes, a los que vendían como esclavos. Esto era tanto más frecuente cuanto mayor era la debilidad de las entidades políticas en la zona y, consecuentemente, menor su capacidad de proporcionar seguridad a bienes y personas.

La segunda parte de la obra, la fetua propiamente dicha, contiene las respuestas de Aḥmad Bābā a las cuestiones planteadas por al-Ŷirārī, aunque no todas ellas reciben su correspondiente aclaración. Esta es la parte titulada específicamente *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd ilā nāyḥ hukm maḥḥab al-sūd*. De acuerdo con la edición de Hunwick y Harak, el *Mi<sup>c</sup>rāy* fue culminado el 10 de *muḥarram* de 1024/9 de febrero de 1615, es decir, casi ocho años después del regreso de Aḥmad Bābā a Tombuctú. En ella el autor emplea argumentos de distintas categorías, desde los históricos y los filosófico-morales a los etnográficos y jurídicos, algo que da pruebas de la relativa amplitud de

---

<sup>398</sup> Región del sudoeste de la actual Argelia, uno de los centros del comercio de esclavos transahariano. Ver Wright, J., *The Trans-Saharan Slave Trade*, Londres-Nueva York, Routledge, 2007, 16, 65.

<sup>399</sup> Hunwick, J. O., “Notes on Slavery in the Songhay Empire”, 23.

sus conocimientos y confiere un mayor valor a la obra. Gracias a la variedad de las referencias en que se sustenta, la obra no es solamente un tratado de jurisprudencia, sino que podría incluso englobarse en el marco del género misceláneo o literatura de *adab* (Bellas Letras). De acuerdo con la clase de argumentos empleados, esta parte central en la obra puede dividirse en tres grandes áreas temáticas, que serán descritas a continuación.

Por último, sigue al cuerpo de la fetua una tercera parte, que consiste en varias preguntas (*as<sup>o</sup>ila*), seguidas de sus correspondientes respuestas jurídicas (*aḡwiba*), emitidas por Aḡmad Bābā. Quien las plantea, Yūsuf b. Ibrāhīm b. <sup>c</sup>Umar al-Īsī, fue discípulo del autor durante su exilio forzoso en el Magreb<sup>400</sup>. Esta hipótesis, puesta de manifiesto por J. O. Hunwick, se vio confirmada por el hallazgo en Rabat y posterior análisis de un manuscrito misceláneo copiado por al-Īsī<sup>401</sup>, que incluía dos de las obras de Aḡmad Bābā<sup>402</sup> dictadas, de acuerdo con el copista, por el propio autor, acompañadas además de una licencia de transmisión de algunas de las obras del ulema africano, lamentablemente perdida. Al dorso de uno de los folios del manuscrito está copiada una plegaria perteneciente al fundador a la cofradía

---

<sup>400</sup> Esta es la hipótesis que mantiene J. O. Hunwick, véase Hunwick, J. O. “Aḡmad Bābā on slavery”, *Sudanic Africa*, XI (2000), 132-3.

<sup>401</sup> Mss. 535-545 del fondo Hunwick de la biblioteca Africana de la universidad Northwestern. Véase Hunwick, J. O., “Aḡmad Bābā on slavery”, 131-9, y también una reproducción parcial de dicho manuscrito en el Anexo IV, *infra*.

<sup>402</sup> Una de ellas (Ms. Hunwick 541, 27 ff., Northwestern University, Africana Library), de acuerdo con J. Hunwick, sería *Gāyat al-amal fī faḡl al-niyya ‘alā l-‘amal*, véase epígrafe 1.13, Capítulo 2, *supra*, que habría ido acompañada de una licencia de transmisión o *iḡāza* de Aḡmad Bābā para al-Īsī. La otra (Ms. Hunwick 538, 9 ff., Northwestern University, Africana Library), sin título es una epístola sobre la expiación de los pecados, copiada del manuscrito original del autor.

Nāṣiriyya de Tamgrout, Aḥmad b. Muḥammad b. Nāṣir<sup>403</sup>, lo que indica que probablemente al-Īsī tuvo algún tipo de vinculación con aquella.

No hay indicios que demuestren ni que descarten la posibilidad de que al-Īsī acompañase a su maestro a Tamgrout. Tampoco se ha establecido hasta el momento la duración de la estancia de Aḥmad Bābā en esta *zāwiya*, que tuvo lugar durante el regreso de este a Tombuctú. Por tanto, la posibilidad de que las *Respuestas* de Aḥmad Bābā a al-Īsī fueran redactadas en Tamgrout, como también lo fue la fetua del autor que permitía el consumo de tabaco<sup>404</sup>, permanece aún abierta, a la espera de que un estudio codicológico de las copias manuscritas del *Mi<sup>c</sup>rāy* que han llegado hasta nosotros arroje luz sobre la cuestión. La hipótesis de Hunwick, que situaba la composición de las *Respuestas* durante la estancia de Aḥmad Bābā en Marrakech, es decir, entre 1002/1954 y 1015/1607, sigue siendo igualmente válida.

Las opiniones de Aḥmad Bābā sobre esclavitud podrían haberse prolongado en el tiempo durante más de 20 años. Esto es lo que parece indicar una de las frases pertenecientes a la primera respuesta de Aḥmad Bābā a las preguntas de al-Īsī. En ella, el autor dice que “Quienes son descritos como infieles, es que ellos son infieles en este momento, o que sus antepasados eran apóstatas. Este fue mi parecer al respecto cuando me preguntaron por ellos, estando en Tombuctú”<sup>405</sup>. De ser cierta esta afirmación, algo que podrían poner en cuestión las dudas sobre la autoría de las *Respuestas*, que expondré más adelante, Aḥmad Bābā ya habría emitido opiniones sobre la esclavización de los distintos pueblos del *bilād al-sūdān* antes de ser deportado a Marrakech.

---

<sup>403</sup> Ms. Hunwick 536, 1 f., Northwestern University, Africana Library. Acerca de Ibn Nāṣir y la cofradía Nāṣiriyya, véase Gutelius, D., “The path is easy and the benefits large”, *op. cit.*

<sup>404</sup> *Al-Lam<sup>c</sup> fī l-iṣāra ilà ḥukm ṭibg*, véase epígrafe 2. 38 del Capítulo 2, *supra*. También Zouber, M., *Aḥmad Bābā de Tombouctou*, 184-5.

<sup>405</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 87 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.

Las tres preguntas que motivan las *Respuestas* tienen varios objetivos. Por un lado, al-Īsī pide a Aḥmad Bābā que actualice la clasificación de las tribus del *bilād al-sūdān* en función de su pertenencia al islam, llevada a cabo en una fetua precedente que también trataba la cuestión de los esclavos que reclamaban su libertad, emitida por Majlūf al-Balbālī<sup>406</sup>. Dicha fetua acompaña como apéndice al texto del *Mi<sup>c</sup>rāy*<sup>407</sup>. Como se verá a continuación, las cuestiones relativas a la clasificación de los grupos de población del *bilād al-sūdān* en función de su pertenencia al islam ocupan la mayor parte de las *Respuestas*. Por otro lado, al-Īsī plantea a Aḥmad Bābā varias preguntas acerca del procedimiento legal a seguir en los casos de los esclavos que reclaman la libertad por haber sido capturados siendo musulmanes libres, o no musulmanes bajo la protección de pacto o *ḍimma*, una cuestión que el ulema africano responde muy brevemente, y de forma en cierta medida contradictoria, como se verá a continuación. Otro anexo al texto presenta una clasificación de las tribus y pueblos musulmanes e infieles del África occidental atribuida a Aḥmad Bābā, aunque el estilo del texto plantea dudas sobre su autoría<sup>408</sup>.

## Áreas temáticas

Como se ha mencionado anteriormente, tres grandes áreas temáticas agrupan las cuestiones tratadas en la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*: los tópicos acerca de la condición servil de los negros o sobre la relación entre la esclavitud y el color de piel, las cuestiones relativas a la etnografía del África occidental de la época del autor y la jurisprudencia mālikī sobre la reglamentación de la esclavitud en el islam. La doctrina mālikī sobre esclavitud presente en el *Mi<sup>c</sup>rāy* será objeto de estudio

---

<sup>406</sup> Majlūf b. °Alī b. Ṣāliḥ al-Balbālī (m. dp 940/1533), ulema de Walāta, véase *supra*, Capítulo 1. Véase también Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifāyat al-muḥtāy*, vol. 2, 246.

<sup>407</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 95 (texto árabe), 11 (trad. inglesa). Véase también *infra*, Anexo I.

<sup>408</sup> J. O. Hunwick y F. Harrak consideran que el estilo de este segundo apéndice es muy distinto del estilo del resto del texto. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 50 (trad. inglesa).

pormenorizado en el siguiente apartado, mientras que las dos áreas temáticas restantes serán expuestas a continuación.

Aḥmad Bābā dedica parte del *Mi<sup>c</sup>rāy* a desmontar con argumentos históricos y científicos algunos de los tópicos existentes acerca de los negros y su supuesta naturaleza servil. Esto queda de manifiesto cuando niega la veracidad de la denominada “maldición de Cam”<sup>409</sup>. Según este mito bíblico, Noé habría lanzado una maldición sobre su hijo Cam haciendo que en adelante sus descendientes fueran esclavos de los descendientes de sus hermanos, Sem y Jafet. Sin embargo, tanto en la tradición judeocristiana como en el islam, el mito sufrió una deformación para incluir un matiz cromático, según el cual la maldición de Noé habría causado que Cam se volviera negro. Sobre esta reelaboración del mito se han basado a lo largo de los siglos las justificaciones de la inferioridad de los africanos<sup>410</sup>.

Ante esto, Aḥmad Bābā reitera que en el islam la única causa de la esclavitud es la impiedad (*sabab al-riqq al-kufr*), no el color de la piel, y cita la autoridad de unos versos de la *Urṣūza fī l-ṭibb* de Avicena para sustentar su tesis y afirmar que la causa del color negro de la piel no es la maldición de Noé, sino la mayor exposición al sol que tiene lugar en el continente africano<sup>411</sup>. A esto se añaden citas de largos

---

<sup>409</sup> La “maldición de Cam” ha sido objeto de numerosos estudios, entre los que destacan los siguientes: Rotter, G., *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI Jahrhundert*, Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1967; Lewis, B., *Race et esclavage au Proche Orient*, 176; Braude, B. “Cham et noe: race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme”, *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 57 (2002), 1, 93-125; Goldenberg, M., *The curse of Ham: race and slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 2003; Sadler, R. S., *Can a cushite change his skin?: an examination of race, ethnicity and othering in the hebrew Bible*, Nueva York, T&T Clark, 2005. *Journal for the study of the Old Testament. Supplement series*, 425.

<sup>410</sup> Véase Botte, R., *Esclavages et abolitions en terres d’islam. Tunisie, Arabie Saoudite, Mauritanie, Soudan*, Bruselas, André Versaille, 2010, 41-48.

<sup>411</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbukfī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 64 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.

pasajes de las obras que Ŷalāl al-Dīn al-Suyūṭī dedica a defender las cualidades de los negros frente a quienes los consideran inferiores: se trata de la obra *Raf<sup>c</sup> ṣa<sup>o</sup>n al-ḥubṣān*<sup>412</sup> y del resumen de ésta, la obra *Azhār al-<sup>c</sup>urūṣ fī ajbār al-ḥubūṣ*<sup>413</sup>. El recurso a los argumentos filosófico-morales de la obra de este autor, perteneciente a la escuela jurídica šāfi<sup>c</sup>ī, contrasta con la presencia de textos exclusivamente mālikíes en la fundamentación jurídica del *Mi<sup>c</sup>rāy*, aunque no deja de ser lo que cabría esperar, dada la gran influencia de la obra de al-Suyūṭī en el *bilād al-sūdān*<sup>414</sup>.

Al-Ŷirārī también plantea si es cierto que determinados territorios constituirían reservas de esclavos a perpetuidad. El argumento en que sustenta esta pregunta es que dice haber oído que ésta constituye una de las “cinco opciones” posibles cuando los musulmanes conquistan un territorio perteneciente a la infidelidad. Las denominadas “cinco condiciones” son un tópico frecuente en la jurisprudencia islámica, en la que es habitual que existan “cinco condiciones” a la hora de solucionar las más diversas cuestiones. En el caso de la esclavitud, los daños

---

Los versos son los siguientes:

El calor del país de los *zanḡ* cambió sus cuerpos hasta revestir  
sus pieles de negrura/  
Los esclavos se ganaron la blancura, hasta que relucieron de  
suavidad sus pieles.

El término *zanḡ* designa en las fuentes árabes medievales tanto al país como a los habitantes del África Oriental, concretamente la zona en la que se ubica la actual Somalia. Véase Ibn Sīnā (Avicena), *al-Urḡūza fī l-ṭibb*, Palermo, Šārikat Ŷa<sup>c</sup>far li-l-ṭibā<sup>c</sup>a wa-l-našr, 1985, 22.

<sup>412</sup> Al-Suyūṭī, *Raf<sup>c</sup> ṣa<sup>o</sup>n al-ḥubṣān*, ed. Faḍl, M. A., El Cairo, ed. propia, 1991.

<sup>413</sup> Al-Suyūṭī, *Azhār al-<sup>c</sup>urūṣ fī ajbār al-ḥubūṣ*, ed. °Ababina, Y., Irbid, Dār al-Kitāb al-Ṭaḡāfī, 2006. También ed. °Isā, A. M., Kuwait, Manšūrāt Markaz al-Majṭūʿāt wa-l-Tūrāt wa-l-Waṭāʿiq 65, 1995.

<sup>414</sup> Véase Sartain, E. M., “Jalal al-Din al-Suyuti's Relations with the People of Takkur”, *op. cit.* También *supra*, Capítulo 1.



que pueden infligirse al enemigo, mientras no esté bajo protección de un salvoconducto (*amān*) son los siguientes: matarlo, apropiarse de sus bienes o de su persona, es decir, esclavizarlo, o permitirle seguir manteniendo su religión bajo dominio musulmán, a condición del pago del impuesto de capitación o *ʿizya*<sup>415</sup>. No se permite infligir daños físicos a las mujeres y los niños no combatientes<sup>416</sup>. Aḥmad Bābā niega rotundamente<sup>417</sup> que las poblaciones mencionadas sean “reservas” de esclavos, y se basa en la autoridad de Ibn Jaldūn para afirmar que esos pueblos (se refiere en concreto a las gentes de Bornu), habían abrazado el islam libremente muchos siglos atrás<sup>418</sup>.

Aunque, como se ha expuesto anteriormente, Aḥmad Bābā defiende con firmeza que en el islam el color de piel no tiene ninguna relación con la esclavitud, su discurso contiene otros tópicos acerca de los negros, como los relativos sus características supuestamente reprensibles o a supuesta rapidez de sumisión. Comentando una tradición del Profeta, que había sido mencionada previamente por

---

<sup>415</sup> Impuesto de capitación aplicado por los gobernantes musulmanes a sus súbditos no musulmanes. Véase *EP* “*Djizya*” [Cahen, Cl., Inalcik, H., y Hardy, P.], s.v.

<sup>416</sup> Acerca de este tema, véase Ibn Ruṣd (Averroes), *Bidāyat al-muʿtāhid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, Beirut, Dār al-Maʿrifa, 1988, 382-387. Acerca de los “no combatientes”, véase Landau-Tasseron, E., *Non combattants in Muslim Legal Thought*, Washington, Hudson Institute, 2006. Hunwick y Harraḳ refieren la doctrina al respecto presente en el *Muḥtaṣar* de Jalīl, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāy al-ṣuʿūd*, 14 (de la trad. inglesa). Véase también *infra*, Anexo I.

<sup>417</sup> Dice exactamente, “mi respuesta es que esto no lo hemos oído nunca, y que no tenemos noticia de ello. Preguntad a ese cadí del “sudán” quién fue ese *imām*, en qué momento conquistó esas regiones, y cuáles fueron éstas. Que os aclare específicamente todo eso, pues (sospecho) que sus afirmaciones están próximas a la falta de rigor. Si investigáis ahora, no encontraréis a nadie que os confirme su veracidad. Todo aquello que se elabore sobre dichas afirmaciones no debe constituir un ejemplo a seguir, pero Dios - Ensalzado sea - lo sabe mejor”. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāy al-ṣuʿūd*, 54. Véase también *infra*, Anexo I.

<sup>418</sup> Ibn Jaldūn, *Kitāb al-ʿibar wa-dīwān al-mubtadaʿ wa-l-jabar fī ajbār al-ʿarab wa-l-ʿaḡam wa-l-barbar*, Beirut, Dār al-Fikr, 1981-1983, vol. 6, 417.

al-Ŷirārī en sus preguntas, el autor dice: “En cuanto al hadiz que dice: “Tened en consideración a los negros, pues [hasta] tres de ellos son señores en el Paraíso”<sup>419</sup>, contiene la orden de tratarlos con cuidado para quienes más se distancian de ellos por algunas de sus características reprensibles y por su general exigüidad de elegancia. El Profeta sólo lo ordenó, aunque Dios lo sabe mejor, e hizo hincapié en ello, por la rapidez (de los negros) en someterse y obedecer, porque se dejan conducir hacia donde se los conduzca, y porque se apresuran a convertirse al islam, por lo que quizá fueran señores del Paraíso como los mejores musulmanes, (y así otros, de sus señores)”<sup>420</sup>.

A pesar de que la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd* sea formalmente una fetua, los argumentos jurídicos no son lo que más abunda en ella. Al contrario, en el *Mi<sup>c</sup>rāy* predomina la información acerca de las tribus y grupos tribales que forman el *bilād al-sūdān*, y su adscripción al islam o su permanencia en el paganismo. Esta clasificación ha servido de base a otros autores para calificar a la obra en un auténtico tratado etnográfico del África occidental a principios del s. X/XVI, un mapa que traza el alcance del islam en la zona<sup>421</sup>. Sin embargo, parece necesario tomar estas informaciones con cautela, porque aunque no existen indicios que lleven a poner en duda su veracidad, sí es necesario tener en cuenta que el grado de islamización debía diferir considerablemente en cada estrato social. A esto se une la posibilidad de que el autor incluyese deliberadamente grupos de población en una categoría u otra con ánimo de restringir o no su esclavización, como de hecho hicieron autores posteriores como Shehu Ahmadu o Usman Dan Fodio, este último apoyándose en el propio *Mi<sup>c</sup>rāy*. En cualquier caso, parece que Aḥmad Bābā lleva a cabo esta clasificación de forma inclusiva, sin que las prácticas contrarias al islam

---

<sup>419</sup> Se refiere a Bilāl, el primer almuédano del Islam, a al-Naḡāṣī, mítico rey de Abisinia en tiempos del Profeta Muḥammad, y a Luqmān, una figura legendaria por su sabiduría. Véase *infra*, Anexo I.

<sup>420</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 64-65. Véase también *infra*, Anexo I.

<sup>421</sup> Esta es la opinión de F. Harrak en su introducción a la edición del *Mi<sup>c</sup>rāy* de Rabat, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 23 (del texto árabe).

que atribuye a algunos de los grupos de población le sirvan como fundamento para su anatemización, como se discutirá más adelante.

A lo largo de la obra, Aḥmad Bābā señala *a priori* qué grupos étnicos pertenecen al islam, y cuáles permanecen en la infidelidad (*al-kufr*), designando como musulmanes o infieles a tribus enteras, sin tener aparentemente en consideración la posibilidad de que algunos miembros de éstas pudieran haberse convertido al islam, algo que podría deberse al escaso contacto de estas poblaciones con la religión musulmana. Esto también podría tener su origen en que el autor considerase que la religión del líder englobaba a toda la población bajo su dominación, aunque esto entraría en contradicción con las distintas menciones que hace el autor de casos en que los gobernantes han adoptado el islam, pero que el resto de la población sigue en el paganismo.

Se ha planteado también que la seguridad que Aḥmad Bābā muestra en su conocimiento de los grupos de población esclavos podría deberse a la elevada posición económica del grupo social al que pertenecía el autor<sup>422</sup>, algo que haría de él probablemente un gran poseedor de esclavos. Esto le permitiría, teóricamente, saber cuáles eran sus lugares de origen más frecuentes. Es posible también que Aḥmad Bābā interviniese de forma directa o indirecta (en virtud de sus intereses familiares) en la compraventa de esclavos, una actividad que debía constituir una parte importante de la actividad comercial de Tombuctú, uno de los enclaves principales del comercio transahariano. Sin embargo, es preciso observar que ello no hace del *Mi<sup>c</sup>rāy* un testimonio de primera mano y que, en cualquier caso, el *Mi<sup>c</sup>rāy* es ante todo un texto, creado por un autor, y que no se trata de una colección aséptica de hechos objetivos.

---

<sup>422</sup> Esta es la opinión de F. Harrak en su introducción a la edición del *Mi<sup>c</sup>rāy* de Rabat, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 14 (del texto árabe).

## La doctrina mālikí sobre esclavitud y el *Miʿrāʾ*

La jurisprudencia mālikí concede mucha atención a cuanto tiene que ver con los esclavos, especialmente las cuestiones relativas a su compraventa y manumisión, pero también aspectos relacionados con las tareas que éstos pueden desempeñar en representación de su dueño, por ejemplo, o los límites en que la *ṣarīʿa* enmarca el trato que pueden recibir. En comparación con otro tipo de fuentes, en las que los esclavos están totalmente ausentes, o en las que el escaso protagonismo de este grupo social se centra en sus integrantes mejor situados, los esclavos palatinos, las fuentes jurídicas destacan por su abundancia: gracias a ellas es posible asomarse al fenómeno de la esclavitud en las sociedades islámicas premodernas, e intentar reconstruir en la medida de lo posible una parte significativa de su realidad. La utilidad de estas fuentes para la historia social ha sido puesta de manifiesto en numerosos estudios<sup>423</sup>, lo cual no impide reiterar una vez más que sin ellas, una gran parte de la vida cotidiana en el islam medieval seguiría siendo una incógnita.

El *Miʿrāʾ* de Aḥmad Bābā tiene un doble interés jurídico e histórico. Por un lado, como obra de jurisprudencia aporta una información muy relevante a la hora de conocer la aplicación práctica del derecho islámico en el África occidental premoderna, y su vinculación con la escuela predominante en el área cultural que ejercía una mayor influencia sobre ésta: el Norte de África. Por otro, como documento histórico, el *Miʿrāʾ* contribuye a aportar algo más de luz sobre las prácticas de la esclavización y la esclavitud en el *bilād al-sūdān* medieval, a la vez que pone de manifiesto la naturaleza de las distintas relaciones establecidas entre las poblaciones musulmanas y sus vecinas no musulmanas. La obra muestra cómo ambas cuestiones estaban íntimamente relacionadas, algo que, por otro lado, no

---

<sup>423</sup> Acerca del empleo de fuentes jurídicas para la historia social del islam medieval, ver entre otros Puente, C. de la, “Slaves in al-Andalus Through Mālikī *Waṭāʾiq* Works”, *Annales Islamologiques*, 42 (2008), 187-212.

resulta difícil deducir, dado el carácter que el fenómeno de la esclavitud tuvo en la religión y el derecho islámicos<sup>424</sup>.

Una afirmación tajante abre el texto de la fetua: sólo los infieles con los que no se ha establecido un pacto (*ṣulḥ*), y a quienes no se ha concedido el estatuto de la *ḍimma*<sup>425</sup>, pueden ser esclavizados<sup>426</sup>. Este es, a grandes rasgos, el principio fundamental que regula la esclavitud y la esclavización en el islam: como éste muestra, el enfrentamiento bélico con los no musulmanes es la única forma legítima de aprovisionamiento de esclavos de acuerdo con la *ṣarīʿa*<sup>427</sup>. Esta práctica debería en principio restringirse a los enfrentamientos producidos en el marco de un *ḡihād* legítimo, algo virtualmente imposible a raíz de la crisis del califato omeya de Damasco y de la aparición de otras entidades políticas que se arrogaban el rango de autoridad califal, como el califato omeya de Córdoba o el fātimí de Ifrīqiyā y Egipto. Esta imposibilidad parte de la base de que el *ḡihād* debe ser proclamado por un califa legítimo. Sin embargo, la ausencia de éste (o más bien su multiplicidad durante un periodo de tiempo) no constituyó un obstáculo a la hora de que los distintos Estados musulmanes emprendiesen acciones bélicas ofensivas contra poblaciones no

---

<sup>424</sup> Dado que la esclavitud se encuentra oficialmente abolida, me refiero al desarrollo que tanto la religión como el derecho islámicos hicieron de la esclavitud hasta el momento en que los distintos Estados de mayoría musulmana abandonaron oficialmente esta práctica, a partir del siglo XX. Véase Clarence-Smith, W. G., *Islam and the abolition of slavery*, Londres, Hurst & Company, 2006. Véase también Toledano, E., “Review article: enslavement and abolition in Muslim societies”, *Journal of African History*, 48 (2007), 481-5.

<sup>425</sup> Véase *supra*.

<sup>426</sup> Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāy al-ṣuʿūd*, 53 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.

<sup>427</sup> Véase *supra*. Además de las referencias allí mencionadas, para un estudio pormenorizado de la reglamentación de la práctica del *yihad* (como única fuente legítima de aprovisionamiento de esclavos) en fuentes jurídicas medievales y contemporáneas, ver también Peters, R., *Jihad in mediaeval and modern Islam*, *op. cit.*

musulmanas, e incluso musulmanas<sup>428</sup>. Junto a los cautivos en el *ḡihād*, el derecho islámico establece que también son esclavos los nacidos de madre esclava y los comprados como tales en los mercados. Una vez enunciado este principio general, el autor intenta responder a las preguntas que se le plantean por parte de al-Ŷirārī con la intención de averiguar qué debe hacerse precisamente en caso de constatar que esta prescripción de la *ṣarī<sup>c</sup>a* no ha sido respetada. “Muchos de ellos (esclavos que reclaman la libertad por haber sido musulmanes libres en el momento de su captura) llegan hasta nosotros”, dice interpelando a Aḥmad Bābā<sup>429</sup>.

Tal y como se ha señalado, a pesar de tratarse de una fetua, los fundamentos jurídicos de la obra son más bien parcos, y otras cuestiones, tal y como muestra el apartado anterior, reciben un tratamiento mucho más amplio por parte del autor, que parece centrar más su atención en aclarar que no es el color de la piel lo que confiere la posibilidad de esclavizar a una persona, sino que esta esclavitud potencial va unida a la infidelidad (*al-kufr*) en tanto que cualidad adscrita al conjunto de un grupo étnico. Junto a esto, aunque en un plano de menor relevancia, Aḥmad Bābā menciona algunas obras de jurisprudencia precedentes en las que se tratan las preguntas que le plantea al-Ŷirārī. La cuestión de los esclavos que reclamaban la libertad por haber sido capturados siendo libres aparece de forma recurrente en la jurisprudencia mālikí: desde al-Wanṣarīsī<sup>430</sup> a Ibn Farḥūn<sup>431</sup>, un buen número de ellas reproducen las opiniones jurídicas sobre el tema, compiladas muy anteriormente por Ibn Sahl<sup>432</sup> en

---

<sup>428</sup> Un ejemplo de ello es la invasión del *bilād al-sūdān* por parte de las tropas del sultán sa‘adí Aḥmad al-Manṣūr, véase *supra*.

<sup>429</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 44 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.

<sup>430</sup> Aḥmad al-Wanṣarīsī (m. 914/1508), alfaquí originario de Tremecén, que ejerció su autoridad como jurisconsulto en Fez durante el siglo X/XVI, y autor de la compilación de fetuas titulada *al-Mi‘yār al-mu‘rib*, véase *supra*.

<sup>431</sup> Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. ‘Alī Ibn Farḥūn al-Ya‘murī (m. 99/1397). Jurista malikí de origen andalusí nacido en Medína, véase *supra*.

<sup>432</sup> Ibn Sahl (486/1093), ulema y jurisconsulto mālikí, véase *supra*.

el siglo V/XI<sup>433</sup>. Como se expondrá a continuación, Aḥmad Bābā se basa en estos dictámenes anteriores probablemente a través de la obra de al-Ḥaṭṭāb al-Ru<sup>c</sup>aynī<sup>434</sup>, y también a través de la fetua de Majlūf al-Balbālī. En cualquier caso, el predominio de la escuela mālikī, y en concreto de la jurisprudencia producida en el seno de esta escuela en el Occidente islámico es uno de los rasgos característicos del *Mi<sup>c</sup>rāy*, algo que a su vez es una muestra elocuente de la preponderancia de ésta en el *bilād al-sūdān* de la época del autor<sup>435</sup>.

## Fundamentos jurídicos de la obra

El grueso de las cuestiones de índole jurídica presentes en la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd* se encuentra en el requerimiento al autor, la parte de la obra que recibe la denominación de *istiftāʾ*, o petición de fetua. Quien interpela a Aḥmad Bābā en busca de su opinión jurídica es Saʿīd b. Ibrāhīm al-ʿYirārī: de este *mustaftī*<sup>436</sup> sólo se conoce su región de origen, los oasis de Tuwāt, una región sahariana de la actual Argelia, que constituyó uno de los principales enclaves del comercio transahariano hasta la abolición de la esclavitud<sup>437</sup>. A pesar de la parquedad de los datos presentes en el *Mi<sup>c</sup>rāy*, es posible deducir que al-ʿYirārī contaba con una formación considerable en jurisprudencia por la precisión con que desarrolla sus preguntas a Aḥmad Bābā, y por los textos legales que reproduce: entre ellos están el *Mi<sup>c</sup>yār* de

---

<sup>433</sup> Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, 169; al-Wanšarīsī, *Al-Mi<sup>c</sup>yār al-mu<sup>c</sup>rib*, vol. 9, 219-220; Ibn Farḥūn, *Tabṣirat al-ḥukkām*, vol. 2, 207-210. Véase también su traducción al castellano *infra*, Anexo II.

<sup>434</sup> Véase *supra*.

<sup>435</sup> Acerca de la expansión del Malikismo en el África occidental, véase Meunier, O., *Les routes de l'Islam*, 71-85.

<sup>436</sup> Así es como se denomina a quien interpela a un muftí o jurisconsulto en busca de su opinión jurídica.

<sup>437</sup> Véase *supra*.

al-Wanṣarīsī, las respuestas o *Ay<sup>w</sup>wiba* de Ibn Hilāl (m. 903/1497-8)<sup>438</sup>, y la *Dajīra* de al-Qarāfī (m. 684/1285)<sup>439</sup>.

Una de las primeras cuestiones que al-Ŷirārī plantea a Aḥmad Bābā es si es cierto que existen “reservas de esclavos a perpetuidad”, territorios que habrían sido conquistados por los musulmanes, y cuyo líder habría esclavizado a las poblaciones vencidas, manteniéndolas en sus lugares de origen y tomando periódicamente de ellas cuantos esclavos desease<sup>440</sup>. Tal y como observa al-Ŷirārī, estas “reservas” de esclavos no forman parte de las “cinco condiciones”, las cinco posibles acciones a las que puede someterse al enemigo vencido según el derecho mālikí, y que son: darle muerte, apropiarse de sus bienes, apropiarse de su persona (esclavizarlo), dejarlo en libertad a cambio del pago de un tributo (el impuesto de capitación o *yīzya*), o dejarlo en libertad sin compensación alguna, condición esta última que sólo es reconocida por la escuela mālikí<sup>441</sup>.

Al-Ŷirārī plantea también a Aḥmad Bābā qué es lo que debe hacerse con los esclavos cuyo origen se desconozca<sup>442</sup>, dado que establecer con certeza el origen del esclavo es fundamental para saber si se trata de un infiel a quien es lícito esclavizar, o si por el contrario se trata de un musulmán o un *ḍimmī* cuya captura sería ilícita. Al-Ŷirārī inquiere al autor acerca de si investigar el origen del esclavo es obligatorio

---

<sup>438</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm b. Hilāl al-Siḡilmāsī (m. 903/1497-8), muftí de Siḡilmāsa. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy*, ed. al-Harrāma, 607.

<sup>439</sup> Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī al-Šanhāyī (m. 684/1285), alfaquí egipcio. Véase al-Ziriklī, J. D., *al-A<sup>c</sup>lām*, I, 90.

<sup>440</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 44 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.

<sup>441</sup> Véase *supra*.

<sup>442</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 44 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.



(*yāyib*) o simplemente recomendable (*yundab*)<sup>443</sup>, y también si para este fin se acepta el testimonio del esclavo, una pregunta relevante si se tiene en consideración que, de acuerdo con el derecho islámico, el esclavo no tiene capacidad legal para testificar ante un juez<sup>444</sup>. Esta es una cuestión crucial, ya que a falta de unas instituciones judiciales capaces de verificar el origen del esclavo, algo difícil de imaginardada la extensión de la zona y la distancia entre los puntos de captura de personas y de venta de los cautivos, incluso en el propio *bilād al-sūdān*, y mucho más en los enclaves comerciales del Magreb, la aceptación del testimonio del esclavo era la única forma de evitar la esclavización de personas libres. Se trata de una medida excepcional, como se expondrá más adelante, encaminada a evitar una situación de excepcional gravedad, como es la venta de personas libres, aunque la naturaleza del comercio de esclavos en el África occidental premoderna, basado en gran medida en las capturas indiscriminadas añade a la cuestión una complejidad no resuelta hasta entonces por el derecho islámico y que, como se discutirá al final de este capítulo, el *Mi<sup>c</sup>rāy* de Aḥmad Bābā aborda con probable poca efectividad.

Otra de las preguntas para las que al-Ŷirārī pretende obtener respuesta, y que está directamente relacionada con las anteriores es qué ocurre si se establece que un esclavo fue capturado siendo musulmán libre<sup>445</sup>. Tal y como al-Ŷirārī dice:

¿Se trata de un caso de duda<sup>446</sup> sobre el impedimento (*šakk fī l-māni<sup>c</sup>*), como en los casos del divorcio o la manumisión<sup>447</sup>? ¿O se trata de

---

<sup>443</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 44 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.

<sup>444</sup> Acerca de la falta de capacidad legal del esclavo como testigo, ver *El<sup>2</sup> “cAbd”* [Brunschvig, R.], s.v.

<sup>445</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 44 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.

<sup>446</sup> Acerca del concepto de “duda” (*šakk*) en derecho musulmán, ver Brunschvig, R., “Variations sur le thème du doute dans le *fiqh*”, *Études d’islamologie*, París: Maisonneuve et Larose, 1976, II, 133-154.

una duda sobre la condición (*šakk fī l-šarṭ*), y por tanto hace obligatoria la preexistencia de aquello que la condición implica, como en el caso de que se sepa que se hallaba en estado de purificación (*ba<sup>c</sup>da ṭuhira<sup>c</sup> ulima*)<sup>448</sup>, o en el caso de la renuncia al talión cuando el padre lanza un pica de hierro a su hijo y lo mata, que no es condenado a muerte porque existe una duda acerca de la intención de matar a su hijo - que es condición necesaria para la aplicación del talión - por el gran cariño y ternura del padre?

Los términos en que al-Īrārī plantea estos conceptos, duda sobre el impedimento (*šakk fī l-māni<sup>c</sup>*) y duda sobre la condición (*šakk fī l-šarṭ*), podrían hacer pensar que se trata de principios generalmente aceptados de la escuela mālikí, pero su expresión no encuentra desarrollo teórico en obras tan fundamentales como el *Muṭaṣar* de Jalīl<sup>449</sup>. Esta cuestión pretende determinar los efectos que la duda acerca del origen del esclavo puede tener en la acción legal de su compraventa. Con gran cautela, al-Īrārī no pregunta directamente si ésta sería automáticamente nula en el caso de que se demostrase la ilicitud de la captura de éste, y tampoco hace mención de las consecuencias legales de los tipos de duda a los que se refiere. Es difícil concluir si pone en manos de Aḥmad Bābā la tarea de describirlas, o si por el contrario, su parquedad implica un conocimiento implícito de la doctrina legal a aplicar en cada situación. Como se verá a continuación, la respuesta a esta preguntas tampoco queda clara en el *Mi<sup>c</sup>rāy*, al igual que tampoco se discute en profundidad otra de las cuestiones jurídicas planteadas por al-Īrārī: si la compra de un esclavo cuyo origen se desconoce puede tratarse de un caso de *šubha*, una acción ilegal que “parece” (ár. *šābaha*) legal. Esta figura legal suele aplicarse a delitos que se cometen

---

<sup>447</sup> Según una tradición del profeta Muḥammad, hay dos casos en los que no se bromea: el divorcio y la manumisión. La interpretación que de ello han hecho los alfaquíes a lo largo de los tiempos es que las acciones legales que culminan en divorcio o manumisión no pueden ser revocadas.

<sup>448</sup> Esta expresión es puntual, y aparece en el *Muṭaṣar* de Jalīl asociada a la de *šakk fī l-māni<sup>c</sup>*: “L’invalidation de l’ablution a lieu (...) 5º: par le doute au sujet de la survenue de l’impurété, après un état de purété incontestable (*ba<sup>c</sup>da ṭuhira<sup>c</sup> ulima*)”. Véase Jalīl Ibn Ishāq, *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l’Imām Malek*, 31.

<sup>449</sup> Véase *supra*.

ignorando la ilegalidad de la acción, aunque esta ignorancia de la ley no ocurre en todos los casos ni de acuerdo con todas las escuelas jurídicas. Es de especial relevancia en el caso de los delitos penados con castigos corporales (*ḥadd*, pl. *ḥudūd*), que no deben aplicarse en casos dudosos (*šubuhāt*)<sup>450</sup>. En el caso de la esclavitud, no parece que la cuestión de la ignorancia del origen del esclavo haya sido tratada como un caso de *šubha*. La referencia que al-Ŷirārī hace al tratamiento de esta figura en las *Respuestas* de Ibn Hilāl no parece corresponder a este problema<sup>451</sup>.

La respuesta a estas cuestiones en el cuerpo de la obra, la fetua propiamente dicha y emitida por Aḥmad Bābā, no aclara en absoluto el planteamiento de al-Ŷirārī. Los argumentos jurídicos presentes en el *Mi<sup>c</sup>rāy*, como se ha señalado anteriormente, son muy exigüos. El primero de ellos consiste en la afirmación por parte del autor del principio básico de la reglamentación de la esclavitud en el islam, esto es, que sólo pueden ser esclavizados los no musulmanes no sujetos a la protección de un pacto o del estatuto de la *ḍimma*. En cuanto a la admisión del testimonio del esclavo, Aḥmad Bābā reproduce la opinión incluida por al-Ḥaṭṭāb al-Ru<sup>c</sup>aynī en su obra *Mawāhib al-ŷalīl*<sup>452</sup>, que sintetiza las opiniones sobre esta cuestión compiladas por Ibn Sahl en su obra *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*<sup>453</sup>. Sin embargo, ya sea por un error del copista, de edición, o del propio autor, Aḥmad Bābā atribuye a Saḥnūn estar en contra de la admisión del testimonio del esclavo como prueba de su origen cuando este hubiera sido vendido en un territorio en el que abundase la venta de personas libres, cuando en la opinión transmitida por al-Ḥaṭṭāb al-Ru<sup>c</sup>aynī Saḥnūn aparece como uno de los partidarios de que en tales casos sea el

---

<sup>450</sup> Al respecto véase *EF*<sup>2</sup> “*Šubha*” [Rowson, E. K.], s.v., y también Fierro, M., “*Idra ‘ū l-ḥudūd bi-l-šubuhāt: when lawful violence meets doubt*”, *Hawwa*, 5 (2007), 2-3, 208-238.

<sup>451</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 45. Véase también *infra*, Anexo I. No me ha sido posible localizar la obra de Ibn Hilāl para comprobarlo.

<sup>452</sup> Al-Ḥaṭṭāb al-Ru<sup>c</sup>aynī, *Mawāhib al-ŷalīl*, vol. 7, 198. Traducida en Anexo II, *infra*. Acerca de al-Ḥaṭṭāb al-Ru<sup>c</sup>aynī, véase *supra*.

<sup>453</sup> Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, 168-9. Traducidas en Anexo II, *infra*.

dueño del esclavo quien deba probar la licitud de su compra. Además de esta opinión Aḥmad Bābā cita también a Majlūf al-Balbālī<sup>454</sup> y reproduce la opinión de éste sobre los esclavos que reclamaban la libertad en el *bilād al-sūdān*. En cuanto a los distintos tipos de duda enunciados por al-Ŷirārī, el autor se limita simplemente a establecer que se trata de una duda sobre la causa (*ṣakk fī l-sabab*), dado que “la causa de la esclavitud es la impiedad”<sup>455</sup>, una afirmación que no permite esclarecer a qué categorías legales hacen referencia el muftí y su interlocutor.

La exigüidad de los argumentos jurídicos presentes en el *Mi<sup>c</sup>rāy* se ve ampliamente superada por su escasez en las *Respuestas* a al-Īsī, donde las cuestiones acerca de los grupos étnicos que han adoptado o no el islam tienen un protagonismo casi exclusivo. Junto a éstas, es posible apreciar dos cuestiones de índole jurídica que resultan además de una relevancia muy significativa a la hora de sustentar una hipótesis alternativa sobre la autoría de esta parte del texto. La primera de ellas aparece en la segunda pregunta de al-Īsī y la correspondiente respuesta de Aḥmad Bābā<sup>456</sup>, y tiene que ver con los pueblos no musulmanes del *bilād al-sūdān* que pagan la *ḡizya* o impuesto de capitación a gobernantes musulmanes y están, por tanto, bajo la protección de éstos. La pregunta arranca de una confusión en la respuesta de Aḥmad Bābā a la primera pregunta de al-Īsī: en ella, el ulema africano menciona, probablemente por error, a los Armina y los Arbinda, dos de los pueblos que Aḥmad Bābā había incluido entre los protegidos por gobernantes musulmanes, en su lista de pueblos paganos que es lícito esclavizar. En vista de este error, al-Īsī pregunta a Aḥmad Bābā si acaso es posible vender como esclavos a las personas que pertenecen a los pueblos que pagan la *ḡizya* a gobernantes musulmanes. Éste responde que no se da la razón al esclavo que reclama la libertad “hasta que la prueba”, y que “la

---

<sup>454</sup> Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 95 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.

<sup>455</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 59 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.

<sup>456</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 88-90 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.

precaución (*al-iḥtiyāt*) y el escrúpulo religioso (*al-wara<sup>c</sup>*) residen en no comprar los esclavos que reclaman su libertad, y menos en tiempos en que se ataca a los musulmanes y se vende a las personas libres”.

La respuesta de Aḥmad Bābā constituye una toma de posición con respecto a la admisión del testimonio del esclavo que contrasta con la exposición neutral de las posturas a favor y en contra de esta medida llevada a cabo en el *Mi<sup>c</sup>rāy*. Se trata de un cambio de parecer comprensible, ya que entre la redacción del *Mi<sup>c</sup>rāy* y la de las *Respuestas* mediaron como mínimo ocho años. Sin embargo, es necesario introducir en esta valoración las consecuencias previsibles de la postura adoptada por Aḥmad Bābā en su contestación a al-Īsī. Mientras que en el *Mi<sup>c</sup>rāy* el autor no elude mencionar la jurisprudencia anterior que sienta el precedente de la admisión del testimonio del esclavo en contextos de venta generalizada de personas libres, en las *Respuestas* esta posibilidad ni siquiera se menciona, a pesar de que el propio al-Īsī cita la fuente en que esta admisión extraordinaria del testimonio del esclavo se aplica al contexto del *bilād al-sūdān*: la fetua de Majlūf al-Balbālī. Aunque no es en absoluto concluyente, esta omisión resulta extraña, tanto más cuanto al-Balbālī se apoya en la autoridad del propio tío abuelo de Aḥmad Bābā, Maḥmūd b. ʿUmar Aqīt, cadí de Tombuctú. Es muy improbable que Aḥmad Bābā no conociera estos precedentes, y es poco probable que olvidase mencionarlos, dada su relevancia para la cuestión. Quizá su omisión se debiese a la falta de tiempo para responder con propiedad, en el caso de que las preguntas de al-Īsī le fueran planteadas durante su paso por Tamgrout. Tampoco parece esto muy probable si se tiene en cuenta que esta respuesta parece haber sido copiada por el propio Aḥmad Bābā, aunque esto no es demostrable sin un estudio codicológico previo. Otra posibilidad es que se trate de una omisión deliberada. De ser así, es preciso preguntarse el motivo de esta omisión, ya que la diferencia entre ambas posturas es significativa. Mientras que la jurisprudencia citada en el *Mi<sup>c</sup>rāy* incluye un mecanismo capaz de hacer frente a la captura ilícita de personas libres, que es la posibilidad extraordinaria de admitir el testimonio del esclavo como prueba de su origen, la postura de Aḥmad Bābā en las *Respuestas* a al-Īsī supone un impedimento al posible remedio por medios legales la venta de personas ilícitamente capturadas. Esto no quiere decir que la posibilidad de admitir el testimonio del esclavo sea un medio legal eficaz para evitar que estas

capturas tuvieran lugar, o para devolver la libertad a las víctimas de capturas ilegales, porque no es más que un argumento que puede ponerse en manos de un cadí en el caso de que tuviese que juzgar una reclamación por esos motivos. No es un procedimiento de aplicación obligatoria, sino un precedente, y en el caso de la fetua de Majlūf al-Balbālī, transmitido además por medio de una opinión no vinculante. Sin embargo, la omisión de su existencia elimina la posibilidad de que el esclavo ilegalmente capturado recobre su libertad si no es capaz de proveer una prueba de su condición de libre, algo totalmente imposible para un esclavo originario del *bilād al-sūdān* que fuera vendido en los mercados del Magreb, lugar donde fueron emitidas las *Respuestas*. Incluso para las personas capturadas ilegalmente en el *bilād al-sūdān* y vendidas dentro de éste, la existencia habitual de una distancia considerable entre el punto de captura y el de venta, y la ausencia de instancias judiciales que pudieran verificar el origen del esclavo, hacen imposible que aquéllas pudieran aportar pruebas de su libertad. Es cierto que la admisión del testimonio del esclavo como prueba de su origen podría abrir la puerta a que esclavos capturados de acuerdo a la reglamentación islámica de la esclavización pudiesen obtener una libertad que no les correspondiera. Pero es preciso también señalar que las opiniones partidarias de esta admisión se pronuncian de este modo con ánimo de hacer frente a un contexto extraordinario de captura y venta de personas libres, pretendiendo evitar este mal mayor, a costa, es posible suponer, de que esclavos legalmente capturados pudiesen también ser liberados. Si, como las fuentes atestiguan, las capturas indiscriminadas eran un fenómeno generalizado en el *bilād al-sūdān* premoderno, de cuyo conocimiento Aḥmad Bābā da testimonio en el *Mi<sup>c</sup>rāy*<sup>457</sup>, es posible plantearse, como se hará más adelante, por qué en las *Respuestas* al-Īsī considera el autor que el peligro que se cierne sobre las personas libres sea suficiente como para adoptar medidas excepcionales como la admisión del testimonio del esclavo como prueba de su origen.

---

<sup>457</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 53 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I. Sobre estas capturas véase *infra*, Capítulo 4.

El estilo de las *Respuestas* a al-Īsī es distinto al de la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*. La lengua empleada es gramaticalmente correcta, pero carece de la elegancia y de la riqueza de la prosa de Aḥmad Bābā en el *Mi<sup>c</sup>rāy*. Es más coloquial, como cuando al final de la segunda respuesta el autor exclama: “¿Cuándo necesitó un guía el sol del amanecer?”<sup>458</sup>. La forma en que éste zanja la cuestión que precede a esta frase, enunciando que no se acepta el testimonio del esclavo más que cuando existen pruebas que lo demuestren, es abrupta, de un modo que es difícil encontrar en el *Mi<sup>c</sup>rāy*, incluso a pesar de que en éste haya también explicaciones escuetas, como la de los tipos de duda, a la que se ha hecho referencia anteriormente. Las diferencias de estilo no son suficientemente significativas como para justificar por sí mismas que se ponga en cuestión la autoría de las *Respuestas*, ya que pueden deberse a distintos factores, como por ejemplo las prisas con las que pudiera redactarse la obra<sup>459</sup>. Sin embargo, otros elementos sí constituyen posibles indicios de que la autoría pudiera ser atribuida a otra persona, y en concreto a al-Īsī. Uno de ellos es una justificación bastante peculiar de la esclavitud de los cautivos llegados de territorios musulmanes del *bilād al-sūdān*, que no aparece en el *Mi<sup>c</sup>rāy*, y que supone de hecho una postura muy distinta por parte del autor con respecto a la mantenida en esa obra. En la primera respuesta a al-Īsī, durante su enumeración de los pueblos musulmanes del *bilād al-sūdān*, el autor de las *Respuestas* dice:

Aquellos que con seguridad han abrazado el islam son todas las gentes del Songhay y sus dominios, que se extienden por dos meses (de camino). De igual modo, todas las gentes de Kano son musulmanes desde hace mucho tiempo, como Katsina, Zakzak y Gobir. Sin embargo, cerca de ellos hay un pueblo pagano, al que probablemente ataquen los musulmanes por su gran proximidad, según ha llegado a nuestros oídos, y los transportan a su zona como infieles esclavos. En cuanto a éstos, si os consta que poseéis

---

<sup>458</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 90 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.

<sup>459</sup> Esto es lo que el autor aduce, de acuerdo con M. Zouber, en su fetua sobre el tabaco, *Al-Lam fī l-iṣāra ilà ḥukm ṭibg*, reseñada en epígrafe 2. 38, y compuesta en Tamgrout, Capítulo 2. Véase Zouber, M., *Aḥmad Bābā de Tombouctou: sa vie et son oeuvre*, 184-5.

una esclava o un esclavo de estos infieles, y que ciertamente creció en Kano, Katsina, Zakzak o Kebbi, y que (por ello) se convirtió posteriormente al islam, no hay problema en comprarlo porque fue hecho cautivo cuando aún era infiel<sup>460</sup>.

Aunque esta explicación parece en principio razonable, pues se trataría en este caso de la venta de las personas que ya son esclavas, algo permitido por el derecho islámico, es evidente que una finalidad más que probable de este argumento es la deslegitimación de las reclamaciones de libertad sustentadas en la base del origen musulmán de los cautivos. Es precisamente la consideración de este origen el rasgo por el que se distinguen las opiniones jurídicas emitidas en el *bilād al-sūdān* sobre cautivos que reclaman la libertad: la introducción de la etnicidad como factor paralelo a la religión como determinante de la posible esclavización de los cautivos. Esta respuesta a al-Īsī supone una contradicción de este principio, y de las opiniones que declaran ilegal la posesión de cautivos procedentes de estas regiones, como la de Majlūf al-Balbālī y, más significativamente, como la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*. Si Aḥmad Bābā fue el autor de las *Respuestas*, su parecer dio un giro radical en los al menos ocho años que separan esta obra de la composición del *Mi<sup>c</sup>rāy*. Algo que, no obstante, entra dentro de lo posible.

Más difícil de explicar, sin embargo, es otro de los aspectos llamativos de las *Respuestas*. La tercera de las preguntas que al-Īsī plantea a Aḥmad Bābā va seguida de la respuesta de éste, tal y como al-Īsī la transcribe. Según éste mismo indica, la respuesta fue recibida de forma oral tiempo antes de que se pusiera por escrito, un dato que merece la pena retener, y que será analizado más adelante:

Si yo desease comprar un esclavo en el zoco, hombre o mujer, y encontrase que fuese mestizo, de lengua árabe o beréber, ¿debo investigar de qué parte de los territorios del “sudán” era su madre, si es de aquellos cuya esclavización no está permitida, de los que se mencionó en la primera

---

<sup>460</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 82 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.



pregunta que no podíamos poseer? Y me contestó, que Dios le guarde: “Compra cuando (la licitud) te parezca evidente, y evita cuanto te plantee dudas”. Con estas palabras u otras semejantes, pues largo es el tiempo desde que las escuché de él, pero las comprendí bien en su forma y en su fondo<sup>461</sup>.

Si la pregunta de al-Īsī no tiene desperdicio, la respuesta que éste atribuye a Aḥmad Bābā no es menos elocuente. Puede pensarse que la pregunta es bienintencionada, y pretende evitar la compra de esclavos ilícitamente capturados, de ahí la reserva con respecto al esclavo mestizo, motivada por el conocimiento de la esclavización de personas libres en el *bilād al-sūdān*. Lógicamente, al-Īsī busca establecer el estatus real del esclavo a través del de su madre. Sin embargo, obvia en su razonamiento la posibilidad de que incluso siendo hijo de una esclava no musulmana y legalmente capturada, el esclavo en cuestión podría en realidad ser libre si era hijo reconocido de su dueño. Esta figura legal, la de las “madres esclavas” o *ummahāt al-awlād*, es un principio muy consolidado de la reglamentación islámica de la esclavitud. Es extraño que al-Īsī no la mencione, a menos que su conocimiento de la *ṣarī<sup>c</sup>a* fuese muy pobre, algo que no deja de ser posible, pero improbable. Puede que el motivo de esta omisión se debiese a que, en su probable ignorancia de las circunstancias del *bilād al-sūdān*, al-Īsī imaginase que tal regla no fuese aplicada por los musulmanes al sur del Sahara, algo en lo que, como se verá más adelante, se equivocaba. Pero es realmente sorprendente que la figura de las “madres esclavas” no aparezca en la respuesta de Aḥmad Bābā, por lacónica que sea, e incluso a pesar de haber sido transmitida de forma oral, ya que una inexactitud de este calibre en la transmisión no es frecuente en un contexto en que la oralidad desempeña un papel central en la enseñanza y el aprendizaje. No es, desde luego, lo que cabe esperar del meticuloso autor del *Mi<sup>c</sup>rāy*, y de un ulema de su formación jurídica. Sin que esto sirva para demostrar que Aḥmad Bābā no fuera verdaderamente autor de las *Respuestas*, sí permite poner en cuestión su autoría de las mismas. Si cabe esperar que al-Īsī, como copista-transmisor de las mismas, aportase al texto elementos de su cosecha, nada impide plantear que su intervención fuera mayor de la que él mismo

---

<sup>461</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 91 (del texto árabe). Véase también *infra*, Anexo I.

reconoce, y que en mayor o menor medida y de manera intencional o no intencionada, su visión acerca del tema impregnase la opinión de Aḥmad Bābā que transmite.

## Doctrina mālikí sobre la esclavización de personas libres

Aunque Aḥmad Bābā se basa fundamentalmente en la petición de fetua o *istiftāʾ* para construir sus respuestas, y sigue la estructura de éste a la hora de hacerlo, algunas de las cuestiones planteadas por Al-Ŷirārī no encuentran respuesta en el *Mi<sup>c</sup>rāy*. Así, como se ha expuesto anteriormente, el *mustafti* pregunta al autor si el indagar acerca del origen del esclavo sería una cuestión de escrúpulo religioso (*waraʿ*), tal y como establecen los autores Ibn Hilāl y al-Qarāfī (mencionados anteriormente) o una obligación, y también si la compraventa de un musulmán libre como esclavo se trataría de un caso de *ṣubḥa*, una acción ilegal que se comete desconociendo su ilegalidad<sup>462</sup>. Ninguna de estas preguntas recibe respuesta por parte del autor, quien no se pronuncia acerca de la obligatoriedad de averiguar el origen del esclavo que se quiere comprar, ni aclara las posibles consecuencias que los distintos tipos de duda legal podrían acarrear sobre su compraventa. Como se verá a continuación, en estas cuestiones y en la posibilidad de admitir el testimonio del esclavo reside la efectividad potencial del texto a la hora de impedir la esclavización de personas libres. La posición de Aḥmad Bābā al respecto, sus posibles motivaciones y las posibles repercusiones de todo ello en el comercio transahariano de esclavos serán valorados al final de este capítulo.

Aunque Aḥmad Bābā se apoya en las opiniones de al-Ḥaṭṭāb al-Ru<sup>c</sup>aynī<sup>463</sup> y Majlūf al-Balbālī a la hora de tratar la cuestión de la admisión del testimonio del

---

<sup>462</sup> Véase *supra*.

<sup>463</sup> La semejanza entre la opinión de al-Ruaynī y la que cita Aḥmad Bābā en el *Mi<sup>c</sup>rāy* sugieren que, con toda probabilidad, el texto citado provenga de la obra *Mawāhib al-ṣāliḥ*, especialmente por la mención que hace al-Ru<sup>c</sup>aynī en él de un jurista, ‘Abd al-A‘lā (Abū ‘Alī en el *Mi<sup>c</sup>rāy*, probablemente por error de copia o de edición), que citan las opiniones de Ibn Farḥūn, ni de al-Wanṣarīsī ni de Ibn Sahl. Esto no excluye la posibilidad de que Aḥmad

esclavo, es posible entrever en el texto las distintas opiniones jurídicas emitidas en el seno de la escuela mālikí acerca de los esclavos que reclaman la libertad alegando haber sido capturados siendo musulmanes libres. Aunque reproducidas en un buen número de obras posteriores<sup>464</sup>, las opiniones citadas en el *Mi<sup>c</sup>rāy* son las recogidas por Ibn Sahl en su obra *al-Aḥkām fī nawāzil al-ḥukkām*<sup>465</sup>, y que tienen su origen en los casos de musulmanes libres apresados durante la rebelión de Ibn Ḥafṣūn contra la autoridad del emirato omeya de Córdoba<sup>466</sup>. El *Mi<sup>c</sup>yār* de al-Wanṣarīsī también reproduce la cuestión, y establece que, ante la recurrencia de los casos de esclavos que reclamaban la libertad por haber sido ilícitamente capturados en el territorio del rebelde muladí, el consenso de los alfaquíes de al-Andalus juzgó que aquel esclavo que procediese de regiones en que abundase la venta de musulmanes libres (*kaṭura bī<sup>c</sup> al-aḥrār*) fuese puesto en libertad, hasta que su dueño pudiese proporcionar la evidencia (*al-bayyina*) de que la compra del esclavo había sido legítima<sup>467</sup>. Al-

---

Bābā tomase esta opinión de otra obra de la que no hayamos tenido conocimiento o no se haya conservado.

<sup>464</sup> Véase *supra*, y también Anexo II, *infra*.

<sup>465</sup> Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, 165-174, traducción castellana *infra*, Anexo II.

<sup>466</sup> °Umar b. Ḥafṣūn fue el líder de una rebelión contra el poder omeya en al-Andalus que duró casi treinta y cinco años, hasta que se rindió al califa °Abd al-Raḥmān al-Nāṣir en 305/918. Su mención en el texto puede deberse a su conversión al cristianismo, pues a causa de la misma los juristas de la época resolvieron gran número de cuestiones acerca de la licitud de esclavizar a sus seguidores, ya que se dudaba si la conversión de su líder les afectaba también a ellos. Véase Vidal, F., *Sobre la compraventa de hombres libres en los dominios de Ibn Ḥafṣūn*, Granada, Universidad, Departamento Estudios Semíticos, 1991; acerca de la apostasía de Ibn Ḥafṣūn, véase Fierro, M., *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987, 121-124. También Fierro, M., “Cuatro preguntas sobre Ibn Ḥafṣūn”, *Al-Qanṭara*, 16 (1995), 2, 221-257, y Martínez Enamorado, V., “Donde rigen las normas de Satán: Ibn Anṭuluḥ, Ibn Ḥafṣūn y el asunto de la propiedad de una esclava”, *Espacio, tiempo y forma. Serie III: historia medieval*, 23 (2010), 97-112.

<sup>467</sup> Al-Wanṣarīsī, *Al-Mi<sup>c</sup>yār al-mu<sup>c</sup>rib*, vol. 9, 219-20, traducción castellana *infra*, Anexo II.

Wanšarīsī añade que los alfaquíes de al-Andalus, entre ellos Ibn Zarb<sup>468</sup> e Ibn <sup>c</sup>Attāb<sup>469</sup>, se habían visto obligados a admitir el testimonio del esclavo debido a la calamidad de los tiempos (*fasād al-zamān*).

Esta excepcionalidad será retomada por las opiniones jurídicas de Maḥmūd b. <sup>c</sup>Umar Aqīt y Majlūf al-Balbālī referentes a la captura de personas libres en el *bilād al-sūdān*. A su vez, además de la reproducción casi literal que al-Wanšarīsī hace de las opiniones compiladas por Ibn Sahl, éstas son citadas por al menos otras dos obras de jurisprudencia mālikí: la obra *Tabṣirat al-ḥukkām*, de Ibn Farḥūn, y la obra *Mawāhib al-ṣalīl*, de al-Ḥaṭṭāb al-Ru<sup>c</sup>aynī, antes mencionadas. Ambos autores llevan a cabo una síntesis de dos de las opiniones que cita Ibn Sahl en la sección en que trata las cuestiones sobre la manumisión y sobre esclavos que reclaman la libertad<sup>470</sup>. Tanto Ibn Farḥūn como al-Ḥaṭṭāb al-Ru<sup>c</sup>aynī relacionan dos opiniones sobre esclavos vendidos en regiones “donde abunda la venta de personas libres” (*kaṭura bī<sup>c</sup> al-aḥrār*), exponiendo brevemente qué juristas optaron por admitir como prueba el testimonio del esclavo en estas circunstancias y cuáles no.

En cuanto a los tipos de duda, cuestión que no termina de ser aclarada satisfactoriamente en el *Mi<sup>c</sup>rāy*, al menos para el lector no especializado, su mención por parte de al-Ŷirārī parece hacer referencia a otra de las fetuas compiladas en el *Mi<sup>c</sup>yār al-mu<sup>c</sup>rib*. En ella se pregunta a al-Wanšarīsī si es legal vender como esclavos a los abisinios (*ḥabaša*)<sup>471</sup>, ya que éstos declaran ser musulmanes, cuya

---

<sup>468</sup> Abū Bakr Muḥammad b. Yabqā Ibn Zarb (m. 381/991), cadí de Córdoba en tiempos de Almanzor. Véase Ibn Farḥūn, *Al-Dībāy al-muḍhab*, El Cairo, Dār al-Turāṭ, vol. 2, 230 y 374.

<sup>469</sup> Abū <sup>c</sup>Abd Allāh Muḥammad Ibn <sup>c</sup>Attāb b. Muḥsin (m. 462/1069), alfaquí y muftí. Ver Mayor Barroso, R., “Ibn <sup>c</sup>Attāb, Abū <sup>c</sup>Abd Allāh”, en Lirola Delgado, J., *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 6, n°338.

<sup>470</sup> Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, 165-174, traducido en Anexo II, *infra*.

<sup>471</sup> El término árabe *ḥabaš/ḥabaša* designa a la tierra y las gentes de Abisinia, y de parte del Cuerno de África, actualmente pertenecientes a Etiopía y Eritrea. Aḥmad Baba distingue en el texto entre los abisinios (*al-ḥabaša*) y los negros (*al-sūdān*), pues este último término

captura y venta no permite el islam. Sobre la posibilidad de que los mencionados esclavos fueran capturados siendo ya musulmanes, al-Wanšarīsī responde:

La duda acerca de si el islam precedió a su posesión o si fue posterior a ésta no tiene importancia (*lagū*), porque es una duda sobre el impedimento (*li-anna-hu šakk fi l-māni<sup>c</sup>*), y ésta no tiene efecto (lit. “no deja huellas en absoluto”)<sup>472</sup>.

Esta afirmación, sin embargo, contradice a la que le sigue en el texto, y que es la siguiente:

Si se conoce que un grupo, clan, tribu o pueblo profesa el islam, o que el islam es mayoritario entre ellos, y se duda si algunos de los individuos que llegan a nosotros pertenecen a dichos grupos, entonces la precaución (*al-iḥtiyāt*) reside en impedir (“la prohibición”, *al-man<sup>c</sup>*) su posesión, porque la condición (*al-šarṭ*) impide que se lleve a cabo lo que de ella depende (*al-mašrūṭ<sup>c</sup> alay-hi*)<sup>473</sup>.

Las preguntas de al-Ŷirārī, mencionadas anteriormente, acerca de qué tipo de duda legal debe aplicarse en estos casos no parecen casuales, una vez examinado este fragmento en el que al-Wanšarīsī relaciona una misma cuestión con consecuencias legales contradictorias. Una posible explicación podría residir en que para al-Wanšarīsī, la invalidez de la acción legal de compraventa de un esclavo cuyo origen se sospecha ilícito sólo tiene lugar *a priori*, es decir, sólo puede producirse partiendo de la base de una sospecha previa. La incertidumbre sobre el origen del esclavo, por tanto, y de acuerdo con esta opinión, no podría invalidar por sí misma

---

se refiere especialmente a los habitantes la zona subsahariana más occidental. En este caso el término hace referencia seguramente a todos los esclavos de origen subsahariano, y no sólo a los abisinios. Véase *EF<sup>2</sup>* “Ḥabaš, Ḥabaša” [Ullendorff, E., Trimingham, J. S., Beckingham, C. F., Watt, W. M.], *s.v.*

<sup>472</sup> Al-Wanšarīsī, *Al-Mi<sup>c</sup>yār al-mu<sup>c</sup>rib*, vol. 9, 239, traducción castellana *infra*, Anexo II.

<sup>473</sup> Al-Wanšarīsī, *ídem*.

una compraventa ya realizada. La no admisión del testimonio del esclavo como prueba de su origen terminaría de asegurar la validez y permanencia de esta operación comercial, o acto jurídico. La única posibilidad que existiría para que las personas libres vendidas como esclavas recuperasen la libertad, recaería en las averiguaciones sobre su origen llevadas a cabo por las autoridades judiciales. Se trata de algo imposible de producirse en el contexto del comercio transahariano de esclavos por la extensión geográfica de sus rutas comerciales y por la distancia que solía existir entre los puntos de captura de personas y los lugares donde éstas se vendían<sup>474</sup>.

El *Mi<sup>c</sup>rāy* incluye también referencias a una de las obras fundacionales de la escuela jurídica mālikí, la *Mudawwana* de Saḥnūn<sup>475</sup>. El autor se apoya en ella para sustentar su tesis de que ni la raza ni el color de la piel tienen que ver con la esclavitud, y que, por el contrario, es la infidelidad la única causa posible de ésta en el islam. Tal y como establece Aḥmad Bābā, “no hay diferencia entre todos los infieles, excepto los que están sujetos a un pacto”<sup>476</sup>. Resulta especialmente relevante que en el caso del *bilād al-sūdān* premoderno, al igual que en otros contextos en la historia del islam, la condición de infidelidad (*al-kufr*) se adscribe a los grupos étnicos como a un todo, y no en función de sus integrantes. Podría considerarse que esto es algo normal en el caso de las sociedades premodernas, en las que es difícil encontrar individuos que no compartan sus creencias religiosas con el resto del grupo, y en las que las ideas religiosas suelen tener un componente colectivo indispensable. Sin embargo, en el caso del África occidental, este hecho coincide con

---

<sup>474</sup> Este tipo de averiguaciones sí debió producirse en sociedades con un mayor desarrollo de las instancias judiciales y con un territorio abarcable por éstas, como fue el caso de al-Andalus. Entre otros testimonios, véase la opinión referida por al-Wanṣarīsī sobre una esclava que reclamaba la libertad aduciendo ser una mujer libre originaria de Ceuta, en *al-Mi<sup>c</sup>ār al-mu<sup>c</sup>rib*, vol. 9, 220-2.

<sup>475</sup> Véase *supra*.

<sup>476</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 68 (del texto árabe). Véase también Anexo I, *infra*.

un fenómeno igualmente reconocido: el de las castas serviles<sup>477</sup>, grupos étnicos que, como un todo indivisible, eran considerados propiedad de una persona (un gobernante) o de otro grupo étnico. Es posible que el fenómeno de las castas serviles tuviera relación con las categorías de grupos de población del *bilād al-sūdān* establecidas en función de la pertenencia al islam por Aḥmad Bābā en el *Mi<sup>c</sup>rāy*, como se verá más adelante<sup>478</sup>.

El *Mi<sup>c</sup>rāy* de Aḥmad Bābā se apoya también en la autoridad de dos fetuas precedentes de su mismo ámbito geográfico, el *bilād al-sūdān*, que tratan la cuestión de los esclavos que reclamaban la libertad alegando haber sido capturados siendo musulmanes libres. Se trata de las opiniones jurídicas de Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt<sup>479</sup> y Majlūf al-Balbālī<sup>480</sup>, grandes referentes de la jurisprudencia mālikī en el África occidental premoderna, siendo el primero de ellos tío abuelo de Aḥmad Bābā. Ambas fetuas, que aplican los dictámenes recogidos en los *Nawāzil* de Ibn Sahl, fueron emitidas en la primera mitad del s. X/XVI. Sólo la opinión de Majlūf al-Balbālī ha llegado hasta nosotros, y gracias a ella es posible conocer la opinión de Maḥmūd b. Umar Aqīt, cadí de Tombuctú entre 904/1499-915/1510 y 926/1520-955/1548, favorable a admitir el testimonio de los esclavos como prueba de su origen “sin hacer que recayese sobre ellos (la obligación) de hacer constar su procedencia de esas regiones”<sup>481</sup>. Ha sido generalmente aceptado que ambos dictámenes surgieron a raíz de las preguntas del Askya Muḥammad I, que se hizo con el poder del Imperio Songhay tras deponer de éste a su fundador Sonni ʿAlī Ber (en songhay “el grande”, 868/1464-897/1492) artífice de la expansión territorial de la

---

<sup>477</sup> Hunwick, J. O., “Notes on Slavery in the Songhay Empire”, 23.

<sup>478</sup> Véase, *infra* Capítulo 4.

<sup>479</sup> Maḥmūd b. ʿUmar Aqīt, tío abuelo de Aḥmad Bābā y cadí de Tombuctú, que ocupó el cargo en dos intervalos de tiempo, entre 904/1499-915/1510 y 926/1520-955/1549. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Kifaya*, II, 245-246. También *supra*, Capítulo 1.

<sup>480</sup> Véase *supra*.

<sup>481</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 95 (del texto árabe), véase también Anexo I, *infra*.

que fue la entidad política más poderosa del África occidental premoderna<sup>482</sup>. Mediante estas preguntas, que de acuerdo con las fuentes fueron dirigidas a los ulemas de Gao, a los ulemas de Tombuctú y a Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm al-Maḡīlī<sup>483</sup>, Askya Muḥammad I habría buscado averiguar qué hacer con los grandes grupos de cautivos esclavizados por Sonni ʿAlī como resultado de su expansión territorial.

Esta expansión, de acuerdo con las fuentes, habría conllevado incursiones militares para asegurar la superioridad del Imperio Songhay sobre los pueblos vecinos, algaras cuya consecuencia fundamental era el traslado como cautivos de grandes grupos de población hacia las tierras centrales del Imperio, especialmente hacia Gao, su centro neurálgico<sup>484</sup>. Sin embargo, a la vista de los datos que existen acerca de las prácticas de esclavización indiscriminada en el *bilād al-sūdān* premoderno y también del hallazgo de otros textos legales en los que se hacen preguntas acerca de la condición religiosa de determinados grupos de población y de la posibilidad de esclavizarlos<sup>485</sup>, cabe la posibilidad de que las cuestiones de Askya Muḥammad I no respondiesen tanto a un deseo de subsanar las capturas ilícitas, como a su voluntad de enriquecerse mediante a los ataques a pueblos vecinos, una práctica generalizada en la zona, como se verá en el capítulo siguiente.

---

<sup>482</sup> Levzion, N., *Ancient Ghana and Mali*, 84.

<sup>483</sup> Las preguntas a los ulemas de Gao y Tombuctú no han sido conservadas, exceptuando la opinión de Maḥmūd b. ʿUmar Aqīt, suponiendo que lo que de ella cita al-Balbālī corresponda a las preguntas del Askya, y no a otra opinión emitida sobre el tema. No existen indicios que puedan demostrar que así sea. Las respuestas de al-Maḡīlī sí se han conservado, y fueron editadas por J. O. Hunwick, véase *supra*. Para una discusión acerca de las preguntas del Askya, véase Blum, C. y H. Fisher, “Love for three oranges, or, the Askya’s dilemma”, 76-9.

<sup>484</sup> Hunwick, J. O., “Notes on Slavery in the Songhay Empire”, 19

<sup>485</sup> En concreto, se trata de las respuestas de al-ʿĀqīb al-Anuṣammanī (véase *supra*) y las de Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAlī al-Lamtūnī, emitidas a finales del s. IX/XV. Véase una discusión de éstas *infra*, Capítulo 4.



Los esclavos a los que hace referencia el *Miʿrāʾ* de Aḥmad Bābā pertenecen a un momento posterior, y resultan probablemente del aumento de las ventas de esclavos desde el *bilād al-sūdān* hacia el Magreb que tuvo lugar como consecuencia de las capturas llevadas a cabo a raíz de la ocupación de este territorio por parte de las tropas del sultán saʿadí Aḥmad al-Manṣūr<sup>486</sup>. A pesar de este aumento de las capturas, que por la propia naturaleza de la invasión debieron afectar considerablemente a la población musulmana<sup>487</sup>, Aḥmad Bābā no toma partido, como habían hecho sus predecesores Maḥmūd b. ʿUmar Aqīt y Majlūf al-Balbālī en circunstancias similares, a favor de la admisión del testimonio del esclavo para evitar la esclavización de musulmanes libres. En sus *Respuestas* a al-Īsī ni siquiera menciona esta posibilidad. Los interrogantes que esta postura suscita con respecto a las relaciones de sociopolíticas de dominación en el *bilād al-sūdān* de la época y con respecto a la participación de sus elites (políticas, religiosas y comerciales a la vez) en el comercio transahariano serán abordadas a continuación, en el próximo capítulo.

---

<sup>486</sup> Lovejoy, P., *Transformations in slavery*, 26.

<sup>487</sup> La invasión saʿadí, a pesar de todos los esfuerzos de Aḥmad al-Manṣūr por negarlo, fue una agresión de un Estado musulmán contra otro, y no hay duda de que los ocupantes capturaron y esclavizaron por igual a musulmanes y no musulmanes, protegidos o no, en tanto que todo el Imperio Songhay, con las poblaciones que englobaba, fue víctima de este acto de guerra. No cabe esperar que en la violencia subsiguiente al mismo se respetase la reglamentación islámica de la esclavización de cautivos, cuando no se respetó la de no atacar a otros musulmanes. Sobre esta cuestión y los debates ideológicos que suscitó en el reino saʿadí, véase Dahiru, Y., *Morocco in the Sixteenth Century: Problems and Patterns in African Foreign Policy*, Harlow, Longman, 1981, 145-67.

## Capítulo 4: Esclavitud, religión y etnicidad en el *Mi<sup>c</sup>rāy*

## Capítulo 4: Esclavitud, religión y etnicidad en el *Mi<sup>c</sup>rāy*

### Etnicidad y religión en el *Mi<sup>c</sup>rāy*

Llama la atención en la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd* el hecho de que, tratándose de una fetua, los argumentos jurídicos presentes en ella son relativamente escasos, y que en su lugar, la clasificación llevada a cabo por Aḥmad Bābā de los grupos étnicos musulmanes y no musulmanes del *bilād al-sūdān* cobra mucho más protagonismo. Sin embargo, es preciso recordar que este rasgo no es original ni únicamente característico del *Mi<sup>c</sup>rāy*, sino que deriva probablemente de la clasificación llevada a cabo por Majlūf al-Balbālī en su fetua, aunque ésta fuese considerablemente más breve, y en la medida en que ésta reproduce la opinión del cadí de Tombuctú Maḥmūd b. °Umar Aqīt, podría incluso tener un origen anterior. El fundamento lógico para ambas parece partir de una concepción de la adscripción religiosa ligada al grupo, mediante la cual se establecería en términos generales la posibilidad de esclavizar a determinados grupos de población del *bilād al-sūdān* que no habrían adoptado aún el islam. A continuación sigue una tabla en que se detallan los grupos de población que el *Mi<sup>c</sup>rāy*, las *Respuestas* a al-Īsī y la fetua de Majlūf al-Balbālī adscriben al paganismo (la infidelidad, *al-kufr*) o al islam:

| Parte de la obra           | Musulmanes | No musulmanes | Protegidos | Dudosos |
|----------------------------|------------|---------------|------------|---------|
| <i>Istiftā<sup>3</sup></i> | Bornu      |               |            |         |
|                            | ° Afnu     |               |            |         |
|                            | Kano       |               |            |         |

|                          |                       |                              |  |         |
|--------------------------|-----------------------|------------------------------|--|---------|
|                          | Gao                   |                              |  |         |
|                          | Katsina               |                              |  |         |
| <i>Mi<sup>c</sup>rāy</i> | Bornu                 | Mossi                        |  |         |
|                          | Kano                  | Gurmi                        |  |         |
|                          | Gao                   | Busa                         |  |         |
|                          | Katsina               | Borgo                        |  |         |
|                          | Songhay               | Dagomba                      |  |         |
|                          | Kābura                | Kotokoli                     |  |         |
|                          | Mālī                  | Yoruba                       |  |         |
|                          | Algunos Zakzak        | Tombo                        |  |         |
|                          | Mayoría de los Fulani | Bobo                         |  |         |
|                          | Gobir                 | Krmu                         |  |         |
|                          |                       | Kumbe                        |  |         |
|                          |                       | Algunos Hombori              |  |         |
|                          |                       | Algunos Da <sup>c</sup> naka |  |         |
| <i>Primera pregunta</i>  | Kano                  | Gurma                        |  | Sīwā    |
|                          | Algunos Zakzak        | Bornu                        |  | Ṣanhāyā |
|                          | Katsina               | Yoruba                       |  | Ŷolof   |
|                          | Gobir                 | Dagomba                      |  | Ŷenne   |
|                          | Songhay               | Kurwā                        |  |         |
|                          | Fulani                | Tondike                      |  |         |
|                          | Snwr                  | Kotokoli                     |  |         |
|                          | Gašgašī               | Ganbašī                      |  |         |
|                          | Gao                   |                              |  |         |

|                               |                              |          |         |         |
|-------------------------------|------------------------------|----------|---------|---------|
|                               | Bornu                        | Mossi    |         |         |
|                               | Kebbi                        |          |         |         |
| Primera respuesta             | Kano                         | Dum      | Arbinda | Kurwā   |
|                               | Katsina                      | Armina   | Armina  | Ganbaši |
|                               | Zakzak                       | Kiray    |         | Gašgaši |
|                               | Gobir                        | Kuru     |         |         |
|                               | Kebbi                        | Gurman   |         |         |
|                               | Bornu                        | Mossi    |         |         |
|                               | Algunos Tondike              | Bornu    |         |         |
|                               | Algunos Hombori              | Yoruba   |         |         |
|                               | Algunos Da <sup>c</sup> naka | Dagomba  |         |         |
|                               | Algunos Gili                 | Kotokoli |         |         |
|                               | Kulani                       | Bambara  |         | Sīwā    |
|                               | Ŷenné                        | Bobo     |         |         |
|                               | Ŷolof                        |          |         |         |
|                               | Fulani                       |          |         |         |
|                               | Zamfara                      |          |         |         |
|                               | Algunos Bulāla               |          |         |         |
| Segunda pregunta              |                              |          |         | Armina  |
|                               |                              |          |         | Arbinda |
| Segunda respuesta             |                              |          |         |         |
| Terceras pregunta y respuesta |                              |          |         |         |
| Anexo a la segunda respuesta  | Mālī                         | Tuma     |         |         |
|                               | Kingi                        | Tndā     |         |         |
|                               | Bāgunu                       | Sfi      |         |         |

|                     |           |          |  |  |
|---------------------|-----------|----------|--|--|
|                     | Zāra      | Tasārī   |  |  |
|                     | Falka     | Kalyni   |  |  |
|                     | Kušāta    | Bunbun   |  |  |
|                     | Kayāka    | Karunka  |  |  |
|                     | Sariyīn   | Tūbu     |  |  |
|                     | Ŷāgī      | Bulanka  |  |  |
|                     | Kāla      | Būna     |  |  |
|                     | Tondiki   | Dagomba  |  |  |
|                     | Bāl       | Kurasi   |  |  |
|                     | Sibdk     | Kay      |  |  |
|                     | Kurbuduk  | Zaraklu  |  |  |
|                     | Miskara   | Turu     |  |  |
|                     | Surubā    | Ḥabak    |  |  |
|                     | Kayārā    | Damī     |  |  |
|                     | Ŷāfan     | Ŷagaytī  |  |  |
|                     | Kunjūr    | Kantī    |  |  |
|                     | Sunbulāmī | Bambuk   |  |  |
|                     |           | Bitā     |  |  |
|                     |           | Tondiki  |  |  |
|                     |           | Ŷawmā    |  |  |
|                     |           | Sanakarā |  |  |
|                     |           | Dantalā  |  |  |
|                     |           | Kamakarā |  |  |
|                     |           | Karakā   |  |  |
|                     |           | Burī     |  |  |
| Fetua de Majlūf al- | Kano      |          |  |  |

|         |                |  |  |  |
|---------|----------------|--|--|--|
| Balbālī | Kano           |  |  |  |
|         | Algunos Zakzak |  |  |  |
|         | Katsina        |  |  |  |
|         | Gobir          |  |  |  |
|         | Songhay        |  |  |  |
|         | Fulani         |  |  |  |

Fig. 7 Clasificación de grupos étnicos del *bilād al-sūdān* de acuerdo con su adscripción al islam, según la fetua de Majlūf al-Balbālī, la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd* y las *Respuestas* a al-Īsī.

Como es posible observar a través de esta tabla, existen diferencias considerables entre los grupos de población mencionados en cada una de las partes de la obra, si consideramos que *Mi<sup>c</sup>rāy* y *Respuestas* forman parte de una misma obra, un presupuesto contra el que existen argumentos razonables, expuestos anteriormente y que se expondrán a continuación. En cualquier caso, lo que la fetua de al-Balbālī es una clasificación orientativa a grandes rasgos de grupos amplios de población va adquiriendo mayor precisión en el *Mi<sup>c</sup>rāy*, y llega a su máximo detalle en las *Respuestas*. En el anexo a la segunda de ellas el número de pueblos musulmanes citados llega a los 108, sin contar con las alusiones a regiones musulmanas<sup>488</sup>. La exactitud parece también ser un factor diferenciador de *Mi<sup>c</sup>rāy* y *Respuestas*. No es posible saber a ciencia cierta si los pueblos descritos por Aḥmad Bābā en el *Mi<sup>c</sup>rāy* como no musulmanes o como musulmanes pertenecían a esta denominación en la realidad, aunque existen indicios de que esto pudiera ser así<sup>489</sup>.

<sup>488</sup> La información de la tabla referente a los pueblos musulmanes citados en el anexo a la segunda respuesta a al-Īsī ha tenido en cuenta sólo las regiones, y no los pueblos, por razones de espacio. La lista completa traducida se encuentra en el Anexo I, *infra*.

<sup>489</sup> P. Lovejoy sugiere que los pueblos que Aḥmad Bābā menciona como musulmanes pertenecen en su mayoría a pueblos mandinga de conocida islamización, véase Lovejoy, P, “The context of enslavement in West Africa: Aḥmad Bābā and the ethics of slavery”, en Landers, J. (ed.), *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America*, Alburquerque, 2006, 19.

Sin embargo, la relación llevada a cabo en las *Respuestas* es menos cuidadosa, ya que incluye a las gentes de Bornu entre los no musulmanes, algo que puede no ser inocente, teniendo en cuenta que a finales del s. X/XVI y principios del XI/XVII Bornu era el principal exportador de esclavos hacia el Norte de África. Puede tratarse de un error de copia o de edición, no obstante.

En principio, la identificación de etnicidad y religión podría ser un instrumento válido para evitar la esclavización de personas libres, tanto musulmanas como bajo la protección de gobernantes musulmanes, dado que la clasificación de los grupos étnicos pertenecientes al islam permitiría establecer la licitud de acuerdo con el derecho islámico de la captura de los esclavos. Su efectividad queda, sin embargo, considerablemente reducida al no incorporar medios por los que fuera posible realmente averiguar y establecer el origen del esclavo, una cuestión que Aḥmad Bābā remite finalmente al escrúpulo religioso del comprador. Naturalmente, estos medios, en su mayoría presentes en la jurisprudencia anterior, habrían tenido efectos muy negativos para los grupos sociales dominantes en la economía del África occidental premoderna y en el comercio a través del Sahara, en el que la continua venta de cautivos constituía, como ha sido puesto de manifiesto en el epígrafe anterior, una fuente estable de ingresos para gobernantes y comerciantes.

La coincidencia de ambos fenómenos, el de la adscripción del grupo étnico como un todo a una creencia religiosa (el islam o la infidelidad), o a un estatus social (la esclavitud o la libertad), podría dotar de un cariz islámico a una práctica, la de las castas serviles, no respaldada en principio por la *šarī<sup>c</sup>a*, que sólo contempla la esclavitud como una relación directa entre el esclavo y su dueño o dueños. En este sentido, otro de los intentos de dotar de apariencia islámica a una práctica tradicional en contra del islam sería la declaración de al-Magīlī de que los sorko, un grupo considerado servil en la época de Askya Muḥammad, habrían de haber pasado al emperador del Songhay como una fundación pía (*ḥubūs*), heredada del emperador de Mali<sup>490</sup>. Cabría plantearse hasta qué punto la posesión de unos grupos étnicos por

---

<sup>490</sup> Hunwick, J. O., *Sharia in Songhay. The replies of al-Magīlī to the questions of Askya al-Ḥājj Muḥammad*, Oxford, 1985, 105.



parte de otros, y además de forma hereditaria, como ocurría tanto entre los gobernantes del Imperio Songhay, por ejemplo, o como entre los Tuareg, no vulneraría este principio fundamental. Si a ello se unen las capturas indiscriminadas de grandes grupos de población como práctica generalizada del África occidental premoderna, tal y como fue puesto de relieve anteriormente, un hecho que además queda de manifiesto en el *Miʿrāy*<sup>491</sup>, podría haber motivos suficientes para sospechar que la pertenencia étnica fuese más relevante que la pertenencia al islam o a la infidelidad a la hora de obtener nuevos esclavos.

Otro de los posibles factores que podrían indicar la intención por parte de Aḥmad Bābā de dotar de un cariz islámico al fenómeno de las castas serviles es la ausencia en todo el *Miʿrāy* de menciones a la figura jurídica de las madres esclavas, las *ummahāt al-awlād*. Este estatuto, que se basa en el principio de que los hijos no pueden ser esclavos de sus padres, confiere la libertad a los hijos que las esclavas conciben de sus dueños, y también a éstas, aunque en su caso se trate de una manumisión tras la muerte de aquel<sup>492</sup>. La omisión de esta figura, presente ya en las obras más tempranas del derecho mālīkī, y que Aḥmad Bābā sin duda debería conocer, difícilmente podría considerarse accidental, a la luz de lo establecido tanto en la tercera pregunta y respuesta de al-Īsī<sup>493</sup>. En ella, este discípulo de Aḥmad Bābā inquiere si es necesario averiguar el origen de la madre de un esclavo mestizo de lengua árabe o beréber. Lo primero que esta pregunta pone de relieve es el profundo arraigo que la creencia en la supuesta condición servil inherente a la raza negra en las poblaciones magrebíes y norteafricanas en época premoderna<sup>494</sup>. Su emisor,

---

<sup>491</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāy al-ṣuʿūd*, 52-53 (del texto árabe). Véase también Anexo I, *infra*.

<sup>492</sup> Acerca de las madres esclavas, véase *supra*.

<sup>493</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāy al-ṣuʿūd*, 91 (del texto árabe). Véase *supra*, Capítulo 3. Véase también Anexo I, *infra*.

<sup>494</sup> Un ejemplo de ello fue la discriminación ejercida contra la clase de los *haratin*, a quienes se consideraba descendientes de esclavos debido al color más oscuro de su piel. Ya en el siglo XIX, el *Miʿrāy al-ṣuʿūd* de Aḥmad Bābā fue citado por el estudioso marroquí Aḥmad b. Jālīd al-Nāṣirī (1835-1897), en la obra que escribió en contra del intento de

probablemente afincado en Marrakech, demuestra relacionar indirectamente esclavitud y color de piel, a la vez que ignora la posibilidad de que el supuesto esclavo fuera el hijo de una esclava reconocido por su dueño, o de que simplemente hubiera nacido libre. Lo que resulta más llamativo es el hecho de que, ante una pregunta como esta, la respuesta de Aḥmad Bābā haga referencia una vez más al escrúpulo religioso (*waraʿ*) en caso de duda, obviando también aquí la figura de la esclava madre o *umm walad*.

Sin embargo, existe una clara diferencia en el tratamiento que el autor hace de la etnicidad en el *Miʿrāʿ* y el que lleva a cabo en las *Respuestas*. Mientras que en la fetua propiamente dicha la etnicidad parece ser el principal factor determinante de la posibilidad de esclavizar grupos de individuos, puesto que esta etnicidad determinaría la religión de éstos, en las *Respuestas* el peso principal del argumento son las preguntas que al-Īsī plantea a Aḥmad Bābā acerca del testimonio del esclavo sobre de su origen y de la posibilidad de su admisión como prueba a la hora de concederle la libertad. Al-Īsī pregunta al autor qué opina de los esclavos que “dicen venir de tierras del islam”, y que “no reconocen haber sido esclavos en ellas”<sup>495</sup>. Estos esclavos, dice al-Īsī, “se parecen en todo a los habitantes de esos territorios del islam”. Aḥmad Bābā juzga el hecho como algo normal, y afirma que ocurre así porque se trata de esclavos que proceden de los grupos de infieles que rodean a los musulmanes, y que al haber sido educados en esta sociedad islámica, parecen musulmanes de origen, como sus dueños. Tal y como el autor establece, de acuerdo con la *ṣarīʿa*, no habría ningún problema en poseer a esas personas. Sin embargo, la existencia de algaras en las que grupos de musulmanes se atacarían y esclavizarían unos a otros, hecho al que la misma obra hace referencia, resta credibilidad a la explicación proporcionada por el autor.

---

esclavización sistemática de los *ḥarāʾīn*, el *Kitāb al-istiṣhā li-ajbār duwal al-Magrib al-Aqṣā*. Ver Hunwick, J. O., “Islamic law and polemics over slavery in North and West Africa, 16th-19th century”, 43-68.

<sup>495</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāʿ al-ṣuʿūd*, 82 (del texto árabe).

Tampoco al-Īsī parece haber satisfecho su curiosidad, dado que insiste repetidamente en la misma cuestión, a pesar de que la opinión emitida por Aḥmad Bābā en la primera de sus respuestas resulta bastante contundente: si consta que el esclavo procede de los infieles que rodean a los musulmanes, aunque haya sido educado en el islam, no hay problema en poseerlo, ya que si el islam es posterior a la esclavitud, no impide que esta permanezca<sup>496</sup>. Esta respuesta recuerda en cierto modo a la opinión de al-Wanšarīsī sobre los esclavos abisinios, analizada en el capítulo anterior. Ante la repetitiva insistencia de al-Īsī, que tampoco es excepcional en este tipo de literatura, el autor parece optar por la solución más sencilla, o quizá la más conveniente: de forma contradictoria con lo establecido en el cuerpo de la fetua, el *Mi<sup>c</sup>rāy* propiamente dicho, Aḥmad Bābā establece que es el esclavo quien debe proporcionar una prueba (*bayyina*) de sus reivindicaciones. De esta forma, Aḥmad Bābā vuelve a la reglamentación habitual en el derecho islámico, en el que no es válido el testimonio del esclavo, y rechaza implícitamente la posibilidad de aceptarlo por causas extraordinarias como la abundancia de ventas de personas libres, una medida que sí adoptaron los cadíes de Córdoba durante el conflicto con Ibn Ḥafṣūn, por la gravedad de las circunstancias, y que retomaron siete siglos después Majlūf al-Balbālī y Maḥmūd b. ʿUmar Aqīt para hacer frente al problema de los esclavos capturados de forma supuestamente ilícita por Sonni ʿAlī.

Además, el autor añade que por precaución (*iḥtiyāt*) y escrúpulo religioso (*waraʿ*) no se deben comprar esclavos que reclaman la libertad, especialmente en tiempos en que se ataca a los musulmanes y se apresaa a las personas libres<sup>497</sup>. Esto va en la línea habitual de la jurisprudencia islámica, en la que no suelen interponerse grandes trabas a los asuntos comerciales, y en la que el origen de la mercancía, incluso cuando se sospecha de la licitud de éste, es una cuestión que suele dejarse que resuelva la conciencia de quien la compra. En este caso, la opinión que expresa la respuesta de Aḥmad Bābā a al-Īsī elimina las trabas que la fetua de Majlūf al-Balbālī pudo interponer al comercio de esclavos africanos en el Magreb, en la que

---

<sup>496</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣuʿūd*, 53 (del texto árabe).

<sup>497</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣuʿūd*, 90 (del texto árabe).

optaba contundentemente por la admisión del testimonio del esclavo como prueba de su origen. Al hacer de nuevo de ello una cuestión de escrúpulo religioso, Aḥmad Bābā podría haber proporcionado un argumento de peso a los comerciantes de esclavos del Magreb y del *bilād al-sūdān* frente a quienes pudieran acusarles de la posible venta de musulmanes. A la luz de lo que es posible inferir en las fuentes acerca de las capturas indiscriminadas y de la esclavización de personas libres, ni la precaución ni el escrúpulo debían predominar entre los comerciantes musulmanes del *bilād al-sūdān*.

En origen, la esclavitud surge como una más de las relaciones sociales de dependencia que existían en el África occidental premoderna. La estructura social del África occidental premoderna se basaba, como indica Lovejoy<sup>498</sup>, en la etnicidad y el parentesco, de los cuales es característico el modo de producción doméstico. Las diferencias sociales se establecían en torno a la edad y el sexo, y las posiciones dominantes eran ocupadas por los mayores. Dado el elevado coste que implicaban los matrimonios, los miembros más jóvenes de cada familia extensa dependían de la riqueza acumulada por los aquéllos, que controlaban a las mujeres y lo que éstas, principales trabajadores agrarios, producen. La esclavitud era un tipo de dependencia más en estas sociedades, cuya efectividad radicaba en la mayor facilidad de establecer un control sobre personas arrancadas de su origen, desprovistas por tanto de la protección que garantizaban los lazos de parentesco<sup>499</sup>. El matrimonio era otra de ellas, y la asimilación de mujeres en el núcleo familiar que éste provocaba explica la alta demanda de esclavas. Los jóvenes gradualmente adquirirían una posición dominante en el grupo, y los esclavos y sus descendientes se convertían gradualmente en miembros de pleno derecho de éste. En las sociedades basadas en el parentesco, la emancipación de los esclavos se realizaba a través de su asimilación en el grupo al que pertenecían por medio de su matrimonio con miembros libres de éste, o del matrimonio de sus descendientes. En las sociedades islámicas, por el contrario,

---

<sup>498</sup> Lovejoy, P., *Transformations in slavery*, 2ª ed., Cambridge, 2000, 12.

<sup>499</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 14.

existía la figura jurídica de la manumisión para llevar a cabo este efecto<sup>500</sup>, pero ni en el *Mi<sup>c</sup>rāy* ni en las *Respuestas* es posible encontrar ninguna mención a esta figura.

Dado que inicialmente el África subsahariana se encontraba fuera del territorio conquistado por los musulmanes (*dār al-islām*), los mercaderes musulmanes buscaban en ella a los esclavos que satisficiesen la continua demanda de sus sociedades de origen. Las principales vías de exportación de esclavos eran el mar Rojo y el desierto del Sahara, donde se organizaban pequeños convoyes de esclavos procedentes de los mercados locales. Hasta el s. IX/XV, el volumen de la trata no excedía probablemente algunos miles de esclavos al año, cuyo impacto era minimizado por la considerable extensión del territorio sobre el que se practicaba<sup>501</sup>. Bajo la influencia del islam, algunas de las funciones llevadas a cabo por esclavos en otras sociedades musulmanas fueron adoptadas por organizaciones estatales africanas, como los esclavos que servían en el ejército, la administración o los esclavos palatinos, incluyendo los eunucos. Todas estas figuras no se daban en las sociedades africanas no estatales. Tampoco, evidentemente, se respetaban las limitaciones islámicas impuestas a las relaciones sexuales del amo con sus esclavas. Sin embargo, y de forma parecida a la figura de las madres esclavas (*ummahāt al-awlād*), en éstas sociedades tampoco era habitual vender a las esclavas que daban descendencia a sus dueños, y su asimilación a miembros de pleno derecho de la estructura familiar era más factible que la de otros esclavos. La influencia islámica se dejó sentir en algunos entornos del África occidental, donde se adoptó la reglamentación que el islam hace de la esclavitud, que eventualmente se institucionalizó<sup>502</sup>. En cualquier caso, con anterioridad a la efectiva implantación del islam, había esclavos (personas que eran raptadas, capturadas en guerras o condenadas a ser vendidas), pero la esclavitud era marginal, no eran sociedades

---

<sup>500</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 17.

<sup>501</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 17.

<sup>502</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 19-20.

esclavistas<sup>503</sup>. A raíz del mayor desarrollo del comercio con los territorios del mundo islámico y de la trata atlántica, la existencia marginal de esclavos dio lugar a sociedades esclavistas. Sus formas de dependencia autóctonas hicieron posible el traspaso de personas desde sus grupos sociales de origen a otros, y esto posibilitó a su vez que África formase parte del comercio internacional de esclavos. Al cortarse los lazos de parentesco (mediante el rapto, la captura o la venta), se hacía necesario trasladar a los individuos lejos del lugar de su captura (para ser efectivamente controlables). Este movimiento tendía a llevar a los cautivos desde la periferia hacia áreas de mayor desarrollo económico y político, como Tombuctú, y desde ahí era posible exportarlos o emplearlos localmente. La integración de África en el entramado internacional del comercio de esclavos ocurrió porque África era un área de suministro de esclavos.

En el África occidental premoderna es posible distinguir cuatro patrones principales de obtención de esclavos. El primero de ellos serían las guerras y las algaras por parte de estados, que capturaban a la población de sus áreas adyacentes, y que al expandirse se limitaban la posibilidad de hacerlo, por desplazar cada vez más la frontera. El segundo, los enfrentamientos entre estados que no daban la victoria a ninguno de los contendientes, que provocaba que fuera posible esclavizar a grupos de población sin desplazar las fronteras. El tercero, la falta de seguridad de algunas zonas, en las que se hacía posible raptar y capturar pequeños grupos de personas sin despoblar los territorios. El cuarto, la esclavitud como condena para personas acusadas de violar el orden social (criminales, brujas, etc), que surtía de esclavos a una sociedad, sin despoblarla. La fragmentación política afectaba a personas pertenecientes a todas las categorías sociales. La inseguridad y la falta de una autoridad capaz de salvaguardar la libertad y la propiedad de las personas en áreas amplias del territorio facilitaba que se las pudiese capturar<sup>504</sup>.

---

<sup>503</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 21.

<sup>504</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 88.

Es posible afirmar que entre las sociedades del África occidental premoderna era habitual que los enfrentamientos entre entidades políticas produjesen la captura y esclavización de individuos pertenecientes a grupos de población enemigos. Esta concepción de quién podía ser esclavizado servía los intereses del mercado externo, y permitió la hegemonía de algunos africanos en el continente. La guerra, el secuestro y la manipulación de las instituciones judiciales y religiosas hicieron posible la esclavización de la mayoría de los cautivos, tanto los que fueron exportados como los empleados en el territorio africano. De forma distinta a la de otras partes del mundo islámico y de otros lugares donde la esclavitud estaba institucionalizada, como las Américas, una de las características de la esclavitud africana era la práctica constante de la esclavización. Mientras en otras partes los dueños de esclavos se surtían de éstos mediante el comercio, en África esclavizadores y propietarios eran a veces los mismos. Los esclavos llegaban desde las regiones periféricas de África hacia las más desarrolladas, al igual que desde África, la periferia para Europa y las Américas, salían hacia otros lugares<sup>505</sup>. La esclavización y el empleo de esclavos en África estaban íntimamente ligados.

El uso de esclavos africanos en modos de producción esclavistas transformó la práctica de la esclavitud en África, y se convirtió en un elemento fundamental en la economía de algunas partes del continente de forma progresiva hasta finales del s. XIX. A medida que los procesos de esclavización crecían, la trata atlántica y transahariana aumentaban de forma proporcional, y el uso de esclavos en África se hacía más generalizado. La estructura política y social de algunas partes de África dependió entonces fundamentalmente de la esclavitud, tanto en cuanto a la producción económica, como en el empleo de esclavos en los ejércitos, y como fuente de ingresos de las organizaciones estatales, principales vendedores<sup>506</sup>. La estimación de esclavos vendidos a través del desierto del Sahara y de los puertos de África oriental oscila entre los 3'5 y los 10 millones, y refleja una demanda continua de esclavos por parte de las distintas regiones del mundo islámico. Estas ventas

---

<sup>505</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 22.

<sup>506</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 22.

permitieron que se estableciese un contacto continuado de los mercaderes musulmanes con sus intermediarios africanos, y que se extendiese por este medio la influencia de la práctica musulmana de la esclavitud. Esta influencia se concentró en los nueve o diez puntos de intercambio situados a lo largo de la franja sahara-saheliana que va desde el Atlántico hasta el Índico: la antigua Ghana, Tombuctú, Gao y los reinos Hausa, el lago Chad (Kanem/Bornu), Dar Fur y el Nilo Azul<sup>507</sup>.

En el s. X/XVI, las exportaciones de esclavos del imperio Songhay y Bornu alcanzaron su máximo. Un incremento considerable de las ventas a través de Tombuctú<sup>508</sup>, se produjo a raíz de la invasión del *bilād al-sūdān* de las tropas del sultán sa<sup>c</sup>adí Aḥmad al-Manṣūr, para volver posteriormente al volumen habitual de trata<sup>509</sup>. La historia política de los estados involucrados en el comercio de esclavos hasta 1600 revela que éstos no dependían de los ingresos de la trata, aunque se beneficiaran de ellos. África era una fuente de esclavos, pero no a costa de su independencia política<sup>510</sup>. La adquisición de esclavos por medio de algaras era común hacia el siglo XV, en los grandes imperios de las regiones sahara-sahelianas, como Mali o Songhay, y en Bornu y los estados Hausa<sup>511</sup>. Sin embargo, las algaras implicaban un mayor riesgo de inestabilidad territorial, por cuanto reducían o agotaban las poblaciones víctimas de éstas, o provocaban el desplazamiento de grupos de población hacia zonas más seguras en el interior de la selva. Esto

---

<sup>507</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 25.

<sup>508</sup> Z. Dramani-Issifou sostiene, al contrario, que las exportaciones de esclavos desde el *bilād al-sūdān* hacia el Magreb cesaron temporalmente con la invasión de las tropas sa<sup>c</sup>adíes, véase Dramani-Issifou, *L'Afrique noire et les relations internationales*, 116. Sin embargo, y teniendo en cuenta que el trabajo de Lovejoy se basa en la información contenida en la base de datos W. E. B. Dubois sobre el comercio de esclavos africanos, es necesario otorgar mayor credibilidad al segundo, véase Eltis, D., *et al.*, *The Atlantic Slave Trade. A Database in CD-Rom*, Cambridge, 1999.

<sup>509</sup> Lovejoy, P., *Transformations in slavery*, 26.

<sup>510</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 28.

<sup>511</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 29.



conllevaba la rivalidad de las distintas partidas de captura, que podían llegar a atacarse unas a otras. Sin embargo, cuando se establecía el dominio efectivo de un estado sobre las poblaciones colindantes, aunque fuesen lejanas, era preferible imponer un tributo a éstas que capturarlas. La inestabilidad de las algaras cesaba entonces, pero volvía cuando las estructuras de poder de los estados se debilitaban y provocaban su desaparición.

La paulatina introducción de la religión islámica en las estructuras políticas y administrativas de las entidades políticas del África occidental premoderna, como el reino de Kanem, y los imperios de Ghana, Mali y Songhay, propició que las justificaciones de la esclavización y esclavitud de diferentes grupos de individuos comenzasen a fundamentarse en el islam, y a que se aplicase, al menos desde un punto de vista teórico o ideológico, la reglamentación que esta religión prescribe para las mencionadas prácticas. Aunque en teoría, los musulmanes libres debían estar a salvo de ser capturados y vendidos como esclavos, como documentan testimonios de la época, lo más probable es que siguieran siendo objeto de raptos y algaras, y que la extensión de la prohibición islámica a la ideología oficial tuviera pocos efectos en la práctica<sup>512</sup>. De acuerdo con autores como Lovejoy o Harrak, el *Mi<sup>c</sup>rāy* sería un ejemplo de la preocupación de los juristas del *bilād al-sūdān* ante la ilegalidad de prácticas locales como de aquellas que resultaban de la invasión externa, y de la dificultad de éstos a la hora de justificar la esclavitud en un contexto de expansión política y rivalidad, en el que estas acciones invariablemente llevaban al abuso<sup>513</sup>.

La legitimación de la esclavitud reforzó la tendencia a la guerra y otras formas de violencia. La amenaza de las algaras en busca de esclavos, y la destrucción que implicaban, forzaba que la población aceptase algún grado de sujeción a las entidades estatales, generalmente por medio de un tributo. A su vez, la estratificación social en castas contribuía a enfatizar las distinciones entre esclavos y libres al

---

<sup>512</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 30.

<sup>513</sup> Al respecto, véase la introducción de F. Harrak a la edición del texto árabe del *Mi<sup>c</sup>rāy*, en Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 24; Lovejoy, P., *Transformations in slavery*, 32.

mantener la identidad de grupo de éstas<sup>514</sup>. Las actividades guerreras locales y las sequías periódicas se combinaban para crear una pauta cíclica en la historia, con la que la esclavitud como institución estaba directamente relacionada. La guerra y la sequía, a pesar de impedir la expansión política y económica, proveían de una solución para encontrar nuevas fuentes de esclavos. Los señores de la guerra de la sabana se hacían con cautivos, a los que establecían en torno a sus capitales o vendían a mercaderes. Aunque algunos eran exportados, el movimiento de personas resultaba en una concentración de población, al menos durante un tiempo. Cuando la sequía volvía a actuar, la gente debía desplazarse en busca de lugares donde poder cultivar, ya fuera libre o esclava. Una derrota en la guerra podía tener consecuencias similares. Este movimiento demográfico volvía a poblar zonas sobre las que volvían a lanzarse algaras en busca de cautivos, que eran esclavizados o reesclavizados una vez que las condiciones climáticas se asentaban<sup>515</sup>. Igualmente, los períodos de escasez provocaban que las personas se vendieran a sí mismas como esclavas para evitar morir de hambre, y también que vendiesen a sus hijos, aunque ambas prácticas debían de ser censuradas de acuerdo con la ley islámica. En los casos de Bornu o Sennar, las algaras eran organizadas por el propio soberano, y llevadas a cabo por su ejército como guerras santas contra los infieles de los que estaban rodeados. En ocasiones era al revés, y eran los infieles quienes apresaban a los musulmanes, como en las expediciones de los Jukun contra Kano o Katsina<sup>516</sup>. Los propios musulmanes también se atacaban los unos a los otros, como reconoce Aḥmad Bābā. Los estados Hausa (Gobir, Zamfara, Kano y Zazzau) se atacaban entre ellos, y eran atacados por Bornu, a quien pagaban tributo, en caso de demorarse. Los cautivos de estos enfrentamientos fueron vendidos a tierras del mundo islámico, a través del Sahara, algo que con toda seguridad fue llevado a cabo por medio de mercaderes musulmanes. No es aventurado sospechar que parte de ellos fuesen vendidos en

---

<sup>514</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 36.

<sup>515</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 71.

<sup>516</sup> Lovejoy, P., *ibídem*, 72-3.

Tombuctú, y que Aḥmad Bābā tuviera noticia de ello, sospecha que el propio autor confirma el siguiente pasaje del *Mi<sup>c</sup>rāḡ*<sup>517</sup>:

Quizá en esas regiones luchan unos sultanes con otros, atacando un sultán a su rival, cuyo territorio codicia, capturando a quien tiene a mano, a pesar de ser musulmanes, y vendiéndolos, aunque sean musulmanes libres. Somos de Dios, y a Él volvemos. Esto es común entre ellos en sus regiones, los de Katsina llevan a cabo algaras contra los de Kano, y así sucesivamente, aunque sus lenguas sean una, sus formas de hablar comunes, y sus circunstancias similares. Los unos de los otros no saben más que si éste es de origen musulmán, y aquél de origen infiel. De ahí que sea tan ambigua la situación de los tratantes, pues no conocen la realidad de su mercancía.

Durante los reinados de las dinastías de los Sonnis (de mediados a finales del s. IX/XV) y de los Askyas (s. X/XVI) sobre el imperio Songhay, las algaras sobre los territorios en la periferia del imperio fueron constantes, y resultaron en la obtención de numerosos esclavos. En esta época, los soberanos songhay repoblaron con esclavos las tierras fértiles de la curva media del Níger, para dedicarlas a la agricultura extensiva<sup>518</sup>. Es posible sospechar que estas actividades fuesen llevadas a cabo por esclavos capturados de forma dudosa, y las preguntas realizadas por Askya Muḥammad I a los ulemas de Gao y Tombuctú, a al-Maḡilī y a al-<sup>c</sup>Āqib al-Anuṣammanī así podrían indicarlo<sup>519</sup>. El interés del Askya por averiguar lo que le es lícito hacer contra los no musulmanes, y más concretamente, su interés por averiguar la posible licitud de atacar y apropiarse de los bienes (y personas) de los que según él, serían musulmanes sólo nominalmente, podría dejar entrever su voluntad de que

---

<sup>517</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāḡ al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 52-3 (del texto árabe), véase también Anexo I, *infra*. Así lo señala J. O. Hunwick, véase “The religious practices of black slaves in the Mediterranean Islamic world”, en Lovejoy, P., *Slavery on the frontiers of Islam*, Princeton, 2004, 149.

<sup>518</sup> Lovejoy, P., *Transformations in slavery*, 33.

<sup>519</sup> Mencionadas en el capítulo anterior. Sobre estas preguntas, Z. Dramani-Issifou considera que responden a que la *ṣarī<sup>c</sup>a* no había previsto un fenómeno como el de las castas serviles, véase Dramani-Issifou, Z., *L’Afrique noire dans les relations internationales*, 116.

fuesen legitimadas sus prácticas depredadoras contra otros grupos de musulmanes. Esto queda de manifiesto especialmente en las preguntas del Askya a al-Magīlī, tal y como se menciona en el capítulo anterior. En este sentido, es necesario poner en cuestión el presupuesto comúnmente aceptado de que las preguntas del Askya pretendían resolver el problema creado por las capturas ilegales de Sonni <sup>c</sup>Alī, ya que todo parece indicar que no se trataba de prácticas fuera de lo habitual, y en todo caso, es posible verificar que se trataba de capturas que los Askyas llevaron a cabo también<sup>520</sup>. Es posible que el problema de los esclavos de capturados por Sonni Alī fuese magnificado por unas fuentes deseosas de resaltar su carácter pagano.

Las capturas indiscriminadas no debían proceder únicamente de los ejércitos de los gobernantes. Esto es lo que atestiguan las preguntas de Muḥammad al-Lamtūnī<sup>521</sup> dirigidas a Ŷalāl al-Dīn al-Suyūfī, y compiladas por éste en *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*<sup>522</sup>. Las capturas a que estas preguntas hacen referencia evidencian que también los beréberes de la zona del *bilād al-sūdān* central mantenían prácticas anti-islámicas de esclavización. Para al-Lamtūnī esto es un signo de su escaso conocimiento del islam, y es posible que así fuera, aunque también podría implicar que su voluntad de servirse de determinados grupos de población como esclavos y de obtener beneficios económicos con ello fuese más fuerte que su respeto por la religión. Los comerciantes musulmanes no tenían problema en comprar esclavos capturados por ejércitos paganos, que capturaban tanto no musulmanes como musulmanes, como atestigua el caso de los esclavos capturados por el ejército bambara de Segú y vendidos a un esclavo-comerciante de los Juula<sup>523</sup>. En ocasiones resultaba difícil diferenciar entre mercaderes y señores de la guerra, dado que los mercaderes podían participar en algaras o enfrentarse unos a otros para controlar recursos y rutas comerciales, y los señores de la guerra podían también desempeñar

---

<sup>520</sup> Véase Hunwick, J. O., *Timbuktu and the Songhay Empire*, lii.

<sup>521</sup> Véase *supra*.

<sup>522</sup> Véase *supra*.

<sup>523</sup> Lovejoy, P., *Transformations in slavery*, 2<sup>a</sup> ed., Cambridge, 2000, 94.

actividades relacionadas con el comercio o la producción. A pesar de todo, es posible identificar una clase de propietarios de esclavos, que eran en gran medida los responsables de capturar esclavos, de venderlos como un bien más en el mercado, y de emplearlos en la producción agraria y de otros tipos<sup>524</sup>. La captura, venta y empleo de esclavos se verá recrudecida con la incorporación del África occidental al sistema de comercio atlántico, debido a la estimulación que esta nueva fuente de demanda de esclavos tendrá en los mecanismos de esclavización en el interior del continente. A su vez, el final de la era de las grandes entidades políticas en el *bilād al-sūdān*, que llega con el declive del imperio Songhay, y la atomización de los sistemas políticos de la zona que este conlleva, será otro de los factores que impulsarán un aumento de la esclavización y venta de cautivos tanto a través del Sahara como del Océano atlántico. El aumento continuo de las capturas y la falta de autoridades políticas que puedan establecer un gobierno efectivo, garantizando la seguridad de sus súbditos y vasallos por medio de la tributación, es el contexto que debió determinar la redacción del *Mi<sup>c</sup>rāy*. No debió diferenciarse a grandes rasgos del contexto en que fueron redactadas las opiniones jurídicas anteriores sobre las capturas de personas libres, pues todo parece indicar que la esclavización indiscriminada de musulmanes y no musulmanes tuvo también lugar durante el imperio Songhay.

## La obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd* y el comercio transahariano

La obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd* es mucho más que una fetua. En ella lo que para otros autores no es más que un dictamen o la respuesta a una cuestión (*masʿala*) concreta adquiere la dimensión de un tratado de *adab* o género misceláneo literario gracias a la riqueza y la variedad de las fuentes empleadas. Desde Avicena a Ibn Jaldūn, pasando por al-Suyūṭī o las grandes obras de la escuela mālikī, el *Mi<sup>c</sup>rāy* de Aḥmad Bābā es también un testimonio de la unión del *bilād al-sūdān* premoderno a los grandes focos culturales del oriente y el occidente islámicos, y también del alto

---

<sup>524</sup> Lovejoy, P., *Transformations in slavery*, 2<sup>a</sup> ed., Cambridge, 2000, 114.

nivel de la formación de los ulemas de esta región africana, aunque esto haya sido atestiguado por un gran número de fuentes históricas, y por los resultados obtenidos por parte de los investigadores en el campo del islam africano desde hace décadas.

Entre los aspectos de la obra que más llaman la atención del lector se encuentra el que el autor dedique relativamente tan poca atención a las cuestiones jurídicas, teniendo en cuenta que se trata de una cuestión recurrente en un buen número de textos legales. Sin embargo, si se atiende a la extensión que los fundamentos jurídicos adquieren en la obra, resulta bastante evidente que para el autor, y en cierta medida para los interlocutores presentes en la obra, al-Ġirārī y al-Ġsī, la relación de etnias del *bilād al-sūdān* que es lícito esclavizar despierta mucho más interés. La evidencia presente en la obra no permite determinar si el *Mi<sup>c</sup>rāy* pretende dar apariencia islámica al fenómeno de las castas serviles, pero algunos detalles inducen a pensar que detrás de la clasificación etnográfica llevada a cabo por su autor pudiera esconderse la dominación tradicional de unos grupos de población por parte de otros. Un ejemplo de ello serían esas “reservas de esclavos a perpetuidad” de las que habla al-Ġirārī. Al-Ġsī, sin embargo, representaría otro paradigma: el que establece la esclavitud como una cualidad inherente a la raza negra, algo que Aḥmad Bābā pone mucho empeño en rebatir.

Un interrogante que cabría plantearse es hasta qué punto resulta fiable la clasificación llevada por el autor de las tribus musulmanas y no musulmanas del *bilād al-sūdān*: hasta hoy, la información proporcionada por el *Mi<sup>c</sup>rāy* no ha sido contrastada, y aunque esto no implica necesariamente que sea falsa en mayor o menor medida, tampoco impide pensar que quizá los intereses económicos o de poder podrían haber pesado en su elaboración. De algún modo, la dicotomía entre las tribus amigas y enemigas recuerda demasiado al enfrentamiento interétnico tradicional en las sociedades africanas. En cualquier caso, si la propia obra reconoce la existencia de ataques entre unos grupos musulmanes y otros, con la consecuente y más que probable captura de musulmanes libres, es necesario preguntarse por qué Aḥmad Bābā no considera el *bilād al-sūdān* como un territorio donde la “corrupción de los tiempos” (*fasād al-zamān*) a la que hacen referencia los juristas andalusíes provoca que abunde la captura de musulmanes libres (*kaṭūra bī<sup>c</sup> al-aḥrār*), y por qué no, en base a ello, aboga por la admisión del testimonio del esclavo.

La respuesta a esta pregunta apunta de manera directa a los intereses económicos que su grupo social, la oligarquía de origen beréber, tuvo seguramente en el comercio de esclavos transahariano. No resultaría sorprendente que, además de una obra de alto valor literario y de un elaborado razonamiento en contra de la extendida creencia de que los negros eran esclavos por naturaleza, el *Mi<sup>c</sup>rāy* de Aḥmad Bābā fuese también un instrumento mediante el cual la legitimidad otorgada por el conocimiento de la religión islámica fuera puesta al servicio de las elites. No son pocos los detalles que en ella nos hacen pensar que quien hace la ley, o en este caso la interpreta, hace la trampa, y con la finalidad posible de obtener beneficios económicos.

En este sentido, el hecho de que el autor convierta la posibilidad de indagar acerca del origen del esclavo en una cuestión de escrúpulo religioso contrasta con la postura adoptada por los juristas andalusíes. Éstos respondieron a una situación excepcional como era la captura de un gran número de musulmanes libres, por medio de una excepción a las reglas del derecho, admitiendo el testimonio de los esclavos, que de otra forma no tendrían la capacidad legal de testificar. En vez de dejar la cuestión al arbitrio del comprador, que podría no estar demasiado preocupado por la licitud con que los bienes que le interesaban hubieran sido obtenidos, los juristas andalusíes crearon una norma, una muestra de su capacidad de adaptar la *šarī<sup>c</sup>a* a las necesidades cambiantes de los tiempos, y quizá también del mayor grado de islamización de al-Andalus frente al *bilād al-sūdān*. Sin embargo, la diferencia fundamental radica en que los esclavos sobre los que juzgaban los alfaquies de al-Andalus eran también una excepción, y no la regla. En el caso de los esclavos del *bilād al-sūdān*, las capturas indiscriminadas permitían abastecer un número cada vez mayor de esclavos para satisfacer una demanda siempre creciente, como se ha expuesto con anterioridad.

Uno de los interrogantes principales que surge del estudio de la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd* es cuál es el motivo por el que desde el Norte de África se solicita la opinión de Aḥmad Bābā con respecto a los esclavos que reclaman la libertad por haber sido capturados siendo musulmanes o no musulmanes protegidos. Resulta lógico pensar que si se buscaba la justificación de la esclavitud o la libertad de estos cautivos, el estatus de éstos debió ser puesto en cuestión, algo que deberá ser objeto

de investigaciones futuras. Es posible también que la respuesta sobre este tema que incluía la fetua de Majlūf al-Balbālī, con su admisión del testimonio del esclavo, resultase comercialmente inconveniente, y que el ánimo de quienes volvieron a preguntar a Aḥmad Bābā sobre la cuestión fuese encaminado a queesa posibilidad, abierta por los juristas andalusíes, quedase descartada. El planteamiento de esta hipótesis, que a la luz de la evidencia histórica disponible no puede por el momento ser demostrada ni falseada, se justifica por la posibilidad de que trascendiese el contenido de las *Respuestas* a al-Īsī en las redes comerciales del Norte de África. En cualquier caso, parece que uno de los motivos principales por los que estas preguntas son dirigidas a Aḥmad Bābā y no a otro ulema pudo ser, como el propio al-Īrārī declara, su conocimiento directo del *bilād al-sūdān*, que debió ser un argumento de peso a la hora eliminar las posibles sospecha de ilicitud de la venta de esclavos africanos.

## Esclavitud y ulemas, ¿la dominación simbólica?

Esta tesis doctoral parte del análisis del contexto socio-económico en que fue redactada la obra *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, para interpretarla de acuerdo a las relaciones sociales de dominación que subyacen al texto. A pesar de que las fuentes documentales de que disponemos para el estudio de este periodo son escuetas al respecto, y de que es necesario emplearlas con cautela, por proceder del mismo grupo social al que describen, la investigación hasta el momento ha puesto de manifiesto la confluencia de la autoridad religiosa (y por tanto legal y social al mismo tiempo) y del poder económico en los ulemas de Tombuctú<sup>525</sup>. Este trabajo se propone ahondar en esta circunstancia, y analizar si el *Mi<sup>c</sup>rāy* pudo ser un instrumento que permitiese emplear la autoridad religiosa de su autor, y del grupo

---

<sup>525</sup> Hunwick, J. O., “Secular power and religious authority in Muslim society. The case of Songhay”, 176. Saad, E., *Social History of Timbuktu*, 126-147. Blum, C. y H. Fisher, “Love for three oranges, or, the Askya’s dilemma. The Askya, al-Maghīlī and Timbuktu, 1500 AD”, 76-79.



social al que pertenecía, para favorecer sus intereses en el comercio transahariano de esclavos, y si el *Mi<sup>c</sup>rāy* fue, por tanto, un medio de legitimación de éstos. No es esto un estudio de la dominación simbólica en el *bilād al-sūdān* premoderno, y por ello no requiere un recorrido exhaustivo por las aproximaciones teóricas y prácticas sobre el concepto de dominación que lo preceden. Sí se hace necesario, sin embargo, delimitar algunas de las ideas sobre las que se asienta.

De acuerdo con M. Weber, la dominación (*Herrschaft*) es la probabilidad de que, en un grupo determinado de personas, determinadas órdenes, o todas las órdenes, encuentren obediencia<sup>526</sup>. Esta definición pretende distinguir al orden social establecido en función de esta obediencia, de la simple imposición de un poder, que no genera además estructuras sociales de carácter duradero. La base de esta relación de *Herrschaft* se haya en la *voluntad* de obedecer, de aceptar voluntariamente la autoridad, que puede responder a muy diversos motivos. Sin embargo, estos motivos no constituyen generalmente un fundamento seguro para la dominación, de modo que ésta “procura despertar y cuidar la fe en su legitimidad”<sup>527</sup>.

Weber establece los distintos tipos de dominación en función del tipo de legitimidad a la que éstos aspiran<sup>528</sup>, y que puede ser de índole racional, basada en la creencia en la legalidad del orden establecido y en el derecho a dar órdenes por parte de quienes tengan la competencia para ejercer la dominación según el ordenamiento. Puede también ser de índole tradicional, basada en la creencia en el carácter sagrado de las tradiciones y en la legitimidad de quienes ejercen la autoridad en función de éstas. Y puede ser también de índole carismática, basada en la entrega extraordinaria a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y en el ordenamiento creado o revelado por ésta. Sin embargo, Weber advierte que estos tipos ideales se dan

---

<sup>526</sup> Weber, M., *Sociología del poder: los tipos de dominación*, Madrid, 2007, 59.

<sup>527</sup> Weber, M., *ibíd.*, 61.

<sup>528</sup> Weber, M., *ibíd.*, 65.

raramente de forma pura en la realidad, en la que es frecuente observar la hibridación de sus diferentes características<sup>529</sup>.

La dominación establecida por los ulemas de Tombuctú puede considerarse como fundamentalmente carismática. A pesar de no surgir de la acción revolucionaria de un líder<sup>530</sup>, esta dominación sí se basa en el reconocimiento por parte de los “sometidos” de una especie de santidad en los ulemas, basada fundamentalmente en el conocimiento de la religión, y en la cercanía a Dios que éste provoca. Es necesario tener en cuenta que esta dominación probablemente no se extendía de forma efectiva más allá de la ciudad, y de los entramados comerciales en los que prevalecían las familias principales de la ciudad<sup>531</sup>. Es necesario también comprender que esta dominación surge, al igual que la ciudad, del comercio, y que éste es el origen de un orden social en el que los ulemas aglutinan todos los aspectos del poder: económico, en tanto que comerciantes; político y social, en tanto que gobernantes y administradores; y religioso, en tanto que intérpretes de la ley divina.

La autoridad de los ulemas de Tombuctú estaba, por tanto, legitimada por su conocimiento del islam, elemento ideológico principal en la constitución de un nuevo orden social, aceptado y compartido por los sometidos. Este conocimiento, y la cercanía a Dios que conlleva, puede ser identificado con lo que P. Bourdieu denomina “capital simbólico”: una propiedad (o cualidad) cualquiera, ya sea fuerza, riqueza, honestidad, etc., que, percibida por agentes sociales capaces de valorarla, se vuelve simbólicamente eficiente y es capaz de provocar obediencia “como una fuerza mágica”<sup>532</sup>. Según Bourdieu, esta capacidad de valoración de los agentes sociales se produce tras un periodo continuado de “violencia simbólica”, que consiste

---

<sup>529</sup> Weber, M., *ibíd.*, 66.

<sup>530</sup> De acuerdo con E. Saad, los puestos clave de esta dominación (cadiazgo e imamato) se elegirían recíprocamente entre las familias principales de la ciudad, véase Saad, E., *Social history of Timbuktu*, 94.

<sup>531</sup> Sobre esta cuestión, véase *supra*.

<sup>532</sup> Bourdieu, P., Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción, Madrid, 1999, 172-3.

en la provocación de una deuda y la transformación del reconocimiento de ésta en un sentimiento duradero de agradecimiento respecto al autor del acto generoso. Esta violencia sería pues una labor de creación en los actores sociales de la capacidad de percibir y valorar las conminaciones existentes en una situación o discursos, para que éstos puedan obedecerlas. En palabras de Bourdieu,

Una alquimia simbólica como la que acabo de describir produce, en beneficio de quien lleva a cabo los actos de eufemización, de transfiguración, de conformación, un capital de reconocimiento que le permite consecuencias simbólicas. Eso es lo que yo llamo capital simbólico, confiriendo así un sentido riguroso a lo que Max Weber designaba con el término carisma [...]. La violencia simbólica es esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales, apoyándose en unas “expectativas colectivas”, en unas creencias socialmente inculcadas<sup>533</sup>

La erudición en ciencias islámicas y la piedad, en algunos casos santidad, sería entonces, según la teoría de Bourdieu, el capital simbólico de los ulemas de Tombuctú, y de la figura del ulema en general<sup>534</sup>. Éstos ejercerían la violencia simbólica por medio de la entrega continuada a la comunidad de su capacidad de interpretar la ley divina, que permite que ésta viva de acuerdo a la religión, y obtenga por tanto la salvación. Además, esta dominación se extendía también fuera de la comunidad, en tanto que, como intérpretes de la religión, los ulemas establecían quién pertenecía a ésta y estaba bajo su protección, y quién no, y era por tanto enemigo. En ese sentido, la esclavitud está íntimamente ligada a la dominación ejercida desde la religión en el *bilād al-sūdān* premoderno, por ser la suerte reservada a los no musulmanes. En la justificación de esta práctica, el ataque y saqueo del enemigo por cualquiera que sea de las razones que se quieran aducir, es posible encontrar un ejemplo de lo que G. S. Spivak denomina “violencia epistémica”: el uso de la producción intelectual que justifica una dominación,

---

<sup>533</sup> Bourdieu, P., ídem.

<sup>534</sup> Acerca de esta cuestión en el sufismo africano, véase Vikør, K. S., “Sufism and Social Welfare in the Sahara”, en Weiss, H., *Social welfare in Muslim societies in Africa*, Estocolmo, 2002, 88-9, 95.

presentándola de manera pretendidamente objetiva como el estado natural de las cosas<sup>535</sup>. El *Mi<sup>c</sup>rāy* de Aḥmad Bābā sería, de acuerdo con este presupuesto, un instrumento de violencia epistémica por medio del cual el autor presenta un acto efectivo de dominación, como es el disponer de las personas y bienes de otros individuos, como si fuera lo natural y lo ordenado por la ley, aunque ésta sea un producto humano, en última instancia emanado de dios.

---

<sup>535</sup> Spivak, G. S., “Can the subaltern speak?”, en Nelson, C., y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*, 280.

# Conclusiones

## Conclusions

One of the cornerstones of the religion of islam is the equality of the believers, and, as expressed in the Qur'ān, “the most noble in the eyes of god, is the most pious” (49:13). Whereas this verse was originally meant to reduce the frictions originated by the key role played by genealogy in pre-Islamic Arab societies, it soon became a resourceful argument for those who claimed that equality should be extended to non-Arabs, a way to delegitimize and to deny any religious grounds to the *de facto* Arab social superiority in the first centuries of the Islamic Empire. The relative success of these claims in the central lands of Islam, such as Persia or Palestine, can be discussed, but certainly, in the case of black Africans racial prejudice seems to have been the norm rather than the exception. Inferiority and prejudice owing to the black skin color were frequent everywhere in the Arabic and Islamic world, with some exceptions of which some works, conceived to fight beliefs in the supposed inferiority of Africans and their servile nature, are witness. Aḥmad Bābā's *Mi'ṣrāy* can be considered as one of these works, but even while it refuses all possible legitimacy to the widespread belief that all blacks were slaves by nature, it still leaves an open door for the indiscriminate sale of Africans into slavery.

For islamologists, arabists and historians, Aḥmad Bābā is one of the best known Islamic scholars of premodern West Africa. Born in Timbuktu in the second half of the 16<sup>th</sup> century, he is one of the symbols of Islam in Africa, the African *‘ālim* par excellence. One of the reasons for his widespread renown was that he was one of

the few African scholars that could have the opportunity of making his work known outside West Africa. Even if this opportunity was due to his deportation to Marrakech, caused by his opposition to the occupation of his native land, the Songhay Empire, by the troops of the sa<sup>c</sup>adid sultan Aḥmad al-Manṣūr (999/1591). During the time of his forced exile at Marrakech, Aḥmad Bābā had a ceaseless activity within the intellectual spheres of the capital, teaching at the Chorfa mosque, and informally delivering *fatwas*, for he refused to accept any formal appointment from the authority that had him captive. Thus, he acquired the reputation of an eminent jurist and devoted sufi, and the respect and admiration of his colleagues, a great esteem that lasted through time and space, in North Africa and in his native West Africa, what can be seen in the influence of his works in authors such as the Moroccan Aḥmad b. Jālid al-Nāṣirī, or the West African jihad leaders, Shehu Ahmadu and Usman Dan Fodio.

The *Mi<sup>c</sup>rāy* is composed of three parts: the consultation or *istiftā'*, where Aḥmad Bābā is asked for an opinion on the matter of what black captives can be legally sold into slavery; the fatwa proper, which is the response that specifically receives the title *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, and finally, a third part made of more brief questions and answers (*Aḡwiba*) on the subject between Aḥmad Bābā and one of his disciples. The text as it traditionally known consisted only in the first two parts, and that's how its first editions and the first translations of the text into European languages presented it. J. O. Hunwick and F. Harrak were the first to include the third part of the work in their edition and English translation of the *Mi<sup>c</sup>rāy*: the *Aḡwiba*, the questions and answers about the black captives, that were not a part of the different manuscripts of the work, but of a Sub-Saharan compilation of jurisprudence, that made its way into the Royal Library of Rabat from the library of the *zāwiya* of Tamgrout, a sufi convent that lies in the Southernmost part of Morocco, the Dra<sup>c</sup>a valley, and a major enclave of Trans-Saharan trade. This was indeed the road that Aḥmad Bābā took in his way to Timbuktu, back from exile. This compilation also included another *fatwa* issued in West Africa about slaves claiming their freedom for having been captured while being Muslims, whose author, as has been previously stated in this dissertation, was Mahlūf al-Balbālī, a scholar from Walāta, in present-day Mauritania, who had taught in Marrakech and Fes. The

consultation addressed to Aḥmad Bābā refers explicitly to al-Balbālī's *fatwa*. Hunwick and Harrak included it as an appendix of their edition and translation, together with another appendix that consisted in a post-script to the replies, the *Aẓwiba*, that could only be found in the manuscripts from Tamgrout. The differences in style between the post-script and the other parts of the *Miṣrāʾ* are patent, and the editors and translators cautiously show their doubts towards the attribution of this sort of *addenda* to Aḥmad Bābā, a view that I share, but that I would like to extend to the entire replies. As this dissertation suggests, the discourse shows very different levels of knowledge of Islamic law and culture between the *Miṣrāʾ* and the *Aẓwiba*, differences that could be explained by inferring a different intention from the author in one part of the text and the other, or by questioning the authorship of the *Aẓwiba*. The superficiality of the juridical arguments present in the *Aẓwiba*, and its manifest obviation of fundamental precepts of Islamic law, such as the figure of the “slave mothers” (*ummahāt al-awlād*) enables us to set forth the hypothesis, as this dissertation does, that the authorship of the *Aẓwiba* could be attributed to al-Īsī, Aḥmad Bābā's disciple, self-declared copyist of the replies.

The contents of the *Miṣrāʾ* can be divided into three general thematic areas, the first of them being that dedicated to the legal arguments of the work. This is not, however, the largest section of it, which is indeed the one dedicated to the authors rebuttal of the topics about the supposed servile nature of black Africans (*al-sūdān*). Relying on historical, scientific or philosophical works, like those of Ibn Jaldūn or Avicenna, or on prophetic traditions, Aḥmad Bābā sharply denies any possible relation between the black skin color of Africans and slavery, because the only cause for slavery in Islam is infidelity. Having said that, he dedicates most of the *Miṣrāʾ* to elaborate a classification of the peoples of the *bilād al-sūdān* according to their adherence to Islam or to unbelief, that is, those that cannot be enslaved according to Islamic law, and those that it is lawful to capture and sell into slavery. The legal questions that can be found in the consultation to Aḥmad Bābā, try to obtain a solution to the problem of the enslavement and sale of free Muslims, a reality that the enquirer, al-Īrārī only lets see in what is implicit in his interrogations. It is reasonable to suggest that al-Īrārī may have had more interest in seeking Aḥmad Bābā's knowledge of West African peoples. His advice is asked because of the



author's proximity to the places where black slaves are captured, or because he is "close to them", as al-Ŷirārī puts it.

As we have seen, the consultation's legal arguments are consistent. They proceed from three works of Māliki jurisprudence, two of them from North Africa, written by al-Wanšarīsī and Ibn Hilāl, and the other from Egypt, written by al-Qarāfī. The main body of them are taken from al-Wanšarīsī's *al-Mi<sup>c</sup>yār al-mu<sup>c</sup>rib*, whence seem to develop al-Ŷirārī's questions, and also whence stem the legal arguments of the *Mi<sup>c</sup>rāy*, and al-Balbālī's *fatwa*. Al-Wanšarīsī's famous *fatwa* compilation was renowned all over North and Sub-Saharan Africa ever since the 15<sup>th</sup> century, and constitutes one of the fundamental sources of jurisprudence of all the premodern period, if not the most relevant of them. Two of the legal opinions comprised in al-Wanšarīsī's *Mi<sup>c</sup>yār*, are quoted by al-Ŷirārī in his consultation. The *fatwa* where we can more closely trace al-Ŷirārī's questions is a legal opinion about the slaves coming from Abyssinia, in present-day Ethiopia. In this *fatwa*, al-Wanšarīsī follows the pattern of Māliki jurisprudence. He doesn't clearly express a prohibition on the trade of slaves of dubious origin, and uses the recourse to the trader's conscience in order to avoid chastisement in the future life, leaving it up to his personal judgment. There are no instruments being set for the enforcement of the Qur'ānic prohibition against the enslavement of Muslims, and instead, the argument ties together two different kinds of doubt, with very different effects. Aḥmad Bābā, in his reply to al-Ŷirārī, will shed some light on this matter, but without going much further from a more detailed explanation on the different kinds of doubt that could be involved, and repeating once again, the basic regulation of slavery in Islam, like al-Wanšarīsī: the slave must be a non-believer, non subject to the protection of a pact (*ṣulḥ*) or of the *ḍimma* status, he must be part of the booty and assigned "in broad light" to one of the combatants in the legitimate jihad, and if he converts to Islam after having been captured, this doesn't set him free.

We have seen how al-Ŷirārī could not find the means to avoid the sale of free Muslims in al-Wanšarīsī's *fatwa*, a somewhat naïve expectation, but an expectation that could have been aroused from another *fatwa* of the *Mi<sup>c</sup>yār*. This time, it is a *fatwa* compiled by al-Wanšarīsī, and issued five hundred years before his lifetime in 10<sup>th</sup> century Cordoba. Al-Wanšarīsī takes it from the *Aḥkām al-kubrā*, a compilation

of Andalusī *fatwas*, gathered by Ibn Sahl, one of al-Andalus most illustrious jurists, in the early 11<sup>th</sup> century. The text reproduces the legal opinions of some of Cordoba's finest jurists on the subject of slaves that claimed their freedom for having been captured while being Muslims. The rulings gathered by Ibn Sahl in this *fatwa* are very exceptional, for, as I mentioned before, there must be a high degree of transgression of the law in order for Mālikī jurists to take a firm step against a legally dubious practice. In this case, the sale of these slaves clearly transgressed the law, because they were not unknown people imported from faraway lands, they were subjects of the caliphate of Cordoba, they were living in the lands of Islam when they were captured, and what's more important in this case, everybody knew that they were free, they had families and neighbors that could prove it. In my opinion this is what explains such a clear judgement. The case of African slaves being sold at the markets of North Africa is quite the opposite: as strangers, they couldn't possibly rely on witnesses of their condition of free Muslims. And as slaves, their testimony was legally invalid, so even if they could express their claims for their free origin, they couldn't be set free without any further proof. But there is, however, a relationship between this *fatwa* and the trade of African slaves. The insistence of al-Ŷirārī in order to find out if the testimony of the slave can be accepted as a proof (*bayyina*) shows that he was probably aware of the argument present in the mentioned *fatwa*, and certainly, he knew it via its adaptation to the trade in slaves in the *bilād al-sūdān*. This is Majlūf al-Balbālī's *fatwa*, that reproduces the rulings of the jurists of Cordoba, and incorporates for the first time the reference to the West African peoples that it is unlawful to possess, as has already been mentioned.

It could be affirmed that al-Balbālī's *fatwa* is behind al-Ŷirārī's questions in his consultation to Aḥmad Bābā. This time, the situation that motivates one such clear *fatwa* is the capture and sale of large groups of free Muslims, that took place during a precise period in the history of West Africa, the rule of Sonni °Alī over the Songhay Empire. We find again a context in which it is widely known that the people that were being captured were free Muslims (among others), and it is possible that for this reason those in charge of dispensing Islamic justice could not rely on their usual ambiguity. Their answer to the challenge could have had to meet the degree of legitimacy that they enjoyed because of their religious knowledge, and the

case was far too evident as to simply let it stay. However, even in this case we can't speak of a formal prohibition. It is clearly stated that it is illegal to possess people or goods from the Muslims of West Africa, and an instrument to ascertain the slave's origin is provided, coming from the jurists in al-Andalus, who accepted the slave's testimony as a proof of his origin. But no obligation to obtain this proof is set up, and the possibility of "ignoring" the slave's origin is still there. Even if the obligation were set up, adherence to this measure would have been only optional, because of the non-mandatory nature of *fatwas*.

In the *Mi<sup>c</sup>rāy*, Aḥmad Bābā starts dealing with al-Ŷirārī's legal questions by saying that only infidels can be enslaved, according to Islam, regardless of their skin color. This is the reason why it is not licit to own or sell persons coming from Gao, Bornu or Songhay, among others, because these peoples have embraced Islam. He then moves on to quote the previous jurisprudence on the subject of slaves that claim their freedom for having been captured while being Muslims, and he starts with what was stated in Ibn Sahl's *Aḥkām*, and that we examined before, only that he doesn't quote this source directly. There is a gap between al-Wanšarīsī's version of Ibn Sahl's work, and the one cited by Aḥmad Bābā, that could point at re-elaborations of the *fatwa* throughout the 15<sup>th</sup> century. In Aḥmad Bābā's version of Ibn Sahl's *Aḥkām*, the names of the jurists that support each view, in what regards to accepting the slave's testimony as a proof of his origin, are mixed up, as a result of this *fatwa* having been summarized with others included in the same chapter of the work. This rearrangement of Ibn Sahl's reception of the original judgments, issued in 10<sup>th</sup> century Cordoba, as has been previously mentioned, juxtaposes opinions for and against accepting the slave's testimony as a proof of his origin, adding to this the observation that, if there were views that could make this exception, for normally slaves would have to legal capacity to testify, is because of the calamities that were happening at the time, referring to the capture and sale of free Muslims.

After quoting the judgments of the Andalusī jurists, he then proceeds to cite the references that come from his native *bilād al-sūdān*. The first one is the *fatwa* of Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt, Aḥmad Bābā's great uncle, who ruled that those slaves that claimed to be free Muslims should be set free, until their masters could provide a proof of their origin. This legal opinion was issued in a very

particular context, as I mentioned above, that of the large groups of Muslims captured during the conquests of Sonni °Alī during his reign over the Songhay Empire. From his great uncle, judge (*qāḍī*) of Timbuktu, he goes on to cite al-Balbālī, who agreed with him on accepting the slave’s testimony as a proof of his origin, as we have seen before. After this, Aḥmad Bābā declares that “from what I have exposed about the matter, it should be clear now”, leaving the matter unsettled, in what is a typical feature of premodern Māliki *fatwas*, that just present the different views on one subject and then leave it up to the petitioner’s opinion to decide which one of them to adopt, if any.

After the part of the *Mi°rāy* that is dedicated to the survey of the previous jurisprudence, Aḥmad Bābā then responds a question of al-°Yirārī about another jurist, Ibn Hilāl or al-Hilālī, who states, supposedly, like al-Qarāfi, that refraining from the acquisition of a slave of dubious origin is a matter of religious scruple. The author’s answer to this question is very much unclear, for he just adds that this may be the same case as Ibn Lubāba’s refusal to accept the slave’s testimony, and “only God knows it”. But the text here is obscure. And then he finally addresses one of al-°Yirārī’s most interesting questions, that of the kind of legal doubt that the doubt about the origin of the slave can constitute. When asked to determine if it would be a doubt about the impediment (*šakk fī l-māni°*) or a doubt about the condition (*šakk fī l-šarṭ*), he briefly answers that it is a doubt about the cause, for infidelity is the cause of slavery, and gives no further explanation. However, this is a key issue in determining the lawfulness of the capture and sale of free Muslims. If it would be treated as a doubt about the impediment, like al-°Yirārī says, the doubt about the origin of the slave would invalidate the sale. If it would be treated as a doubt about the condition, the sale would always be valid.

Ambiguity leads the way through the legal arguments that can be found in the *Mi°rāy*, the *fatwa*, but it disappears for a moment in the third part of the work, the *Ajwiba*, questions and answers between Aḥmad Bābā and his student, al-°Isī. As I have mentioned before, al-°Isī’s questions are much more direct and simple than those of al-°Yirārī, and legal considerations are almost absent from them. Only in the second one of them do we find a reference to a juridical problem. This is once again the possibility of accepting the slave’s testimony, and this time, Aḥmad Bābā’s reply

is much more clear. He says that the claims for freedom of the slaves that declare to have been captured while being Muslims can only be agreed upon if the slave provides a clear proof of his origin. This means that their testimony is not accepted as a valid proof. But what other proof could there be? Within the *bilād al-sūdān*, they could recur to what people knew about them (like someone who knew the people that the captive belonged to, or even an investigation could take place, as it did in other parts of the Islamic world). But there was no possible way for the slaves to prove their origin once they found themselves in the markets of North Africa. And this is precisely where al-Īrārī received the answers to his questions.

The detailed explanations and the careful quotation of previous jurists do not occur in the *Aḡwiba*. In them, Aḡmad Bābā fails to refer to the possibilities that other scholars had previously built up, as has been previously stated, for extraordinary circumstances, such as the abundance of the capture and sale of free people. Instead, the author simply denies the possibility of admitting the slave's testimony as a proof of origin. The context of the composition of these two parts of the work should be taken into consideration. The *Aḡwiba* were written either during Aḡmad Bābā's exile in Marrakech, or in his way back to Timbuktu, probably in the *zāwiya* of Tamgrout. The *Mi'ṣrāḡ* was written after his return to his hometown, towards the end of his life. In both of these moments, his qualification as a scholar of Islamic law was of the highest level, as witnesses the fact that he taught law in Marrakech. So the difference in the depth of his legal arguments in the *Mi'ṣrāḡ* and the *Aḡwiba* cannot be explained as the first work being a more thorough research of the second. It is a real change in his discourse, that could have at least two possible explanations: either his omission of the depth of the previous jurisprudence on the subject is intentional, probably in order to favor his hypothetic recipients in the Maghreb, or maybe the real author of the *Aḡwiba* was al-Īsī, who could have written his opinion on the subject instead of transcribing Aḡmad Bābā's replies on the subject.

These two hypothesis are equally possible, as this dissertation shows, but they are still highly speculative, because the textual evidence available does not allow any certainty on this matter. One of the final issues treated in the *Aḡwiba* is very significant of this change of discourse, that we could even consider a "change of knowledge", for it would imply a severe cutback on Aḡmad Bābā's juridical

formation. Al-Īsī asks him: “If I go to the market and want to buy a mulatto (*muwallad*) slave, be it half-Arab or half-Berber, should I enquire about the part of the *bilād al-sūdān* his mother came from?” This sentence shows ignorance, deliberate or unintentional, of the figure of the “slave mothers” (*ummahāt al-awlād*). We can presume that if the mentioned mother came from the lands of Islam, he would have considered the slave a free Muslim, and if the hypothetical mother came from the lands of the non-believers, then the slave would also be one of them. But he forgets completely that, even if the mother was an enslaved non-believer, if she bore a child whose father was her master, that child would be a free Muslim (or a free non-believer). The “slave mothers” or *ummahāt al-awlād*, are a fundamental figure of the regulation of slavery in Islam, and they appear in the earliest works of Māliki jurisprudence, with which Aḥmad Bābā was very well-acquainted. It would be possible that al-Īsī could have missed this point; this would be, however, less likely to occur to a scholar like Aḥmad Bābā. This is why his supposed reply to al-Īsī is most striking, in that the author does not object to his student’s peregrine question by explaining the case, but just with a short “Buy them whenever you are sure (of their origin), and refrain from it when you have doubts”.

This dissertation sets forth the hypothesis that al-Īrārī’s last question could respond to the prejudice, very widespread in North Africa, in some places even up to present-day, that black, or darker, skin color is a sign of slavery. In the *Miṣrāy*, Aḥmad Bābā denies this association in the most absolute terms. He says once and again that, in Islam, the only cause for slavery is infidelity, and that infidels of all kinds, and of all skin colors, are equal regarding this matter. This crystal-clear statement could not be compatible with letting al-Īsī’s last question go without the smallest rebuttal. This means that if Aḥmad Bābā was the author of the *Aḡwiba*, he had a completely different opinion before he left North Africa than when he was back at Timbuktu. It is also argued in this dissertation that the *Aḡwiba* could have been written specially for the North African traders, obviating those points of the jurisprudence that could more likely reduce their benefits. The same hypothesis is equally valid in the case of the *Miṣrāy*. After all, its ambiguity in determining the possibility of accepting the slave’s testimony, and some of the other features of the work, like the inefficiency of the “lists” of non-Muslim-enslaveable and Muslim-

non-enslaveable ethnic groups of West Africa, when applied in North Africa, leaves an ample margin for the ongoing business of the trade. The available textual evidence does not allow to fully demonstrate this, but this dissertation provides the arguments that justify the pertinence of these questions.

Even if Aḥmad Bābā was the author of the *Aẓwiba* and the *Mi<sup>c</sup>rāẓ*, although the differences in style and content seriously put this into question, a close reading of both parts of the text could indicate that his concern for the capture and sale of free Muslims from West Africa may have more superficial than really effective. Even though the author dedicates a significant part of the work to the rebuttal of the supposed servile nature of blacks, he does not provide any of the available juridical means to combat the sale of free Muslims and protected non-believers. The *Mi<sup>c</sup>rāẓ* does state that indiscriminate captures took place on a regular basis in the *bilād al-sūdān*. Had the author considered it a calamity (*fasād al-zamān*, as Andalusī jurists put it), he would have most certainly resorted to the exceptional measure of accepting the slave's testimony as a proof of origin. Aḥmad Bābā was aware of this possibility, that he even quotes in his work, but makes no visible effort to enforce it, not even in a subtle way, like al-Balbālī. Was this low concern intentioned? Did he voluntarily set aside the possible ways that could restrict the capture and sale of free Muslims in his native *bilād al-sūdān*? It is likely that he did, and there are traces of this in parts of the *Mi<sup>c</sup>rāẓ*, other than those dedicated to his legal argumentation. When talking about the different peoples of West Africa, and discussing if they were Muslim or non-believers, there are recurrent words that accompany his descriptions of Muslim peoples. He may say that the people of Gobir, or Kano or Katsina or Gao are long-standing Muslims, and praise their virtues, but right after it, he adds that, neighboring those peoples, there are non-believers, whom they raid and enslave. So if a slave declares to come from one of those lands, and looks like its people, and talks like its people, he is nevertheless a slave in all probability, just that he has learnt the language and customs, and has embraced Islam, after his capture, of course. After having admitted that some Muslim peoples of the *bilād al-sūdān* attack each other and seize each other's goods and people, his remarks about the slaves pretending to be free virtually mean that a slave is certainly a slave, whatever doubts about her or his origin may appear.

This dissertation suggests that there are reasons to consider that Aḥmad Bābā's position may have been determined by a personal interest in setting as less impediments as possible to the slave trade. This would respond to the fact that the author, or at least his social group, the Ṣanhāya Berber elite, had substantial economic interests in the trade in slaves, who were certainly one of the most profitable goods in Transaharan trade. As the sources tell, Aḥmad Bābā belonged to the wealthiest, most influential family in Timbuktu, at least until the invasion of the *bilād al-sūdān* by the troops of Aḥmad al-Manṣūr. It is highly doubtful that the wealth of the Aqīts had been obtained by means other than trade, and this included all things valuable in premodern West Africa, and certainly slaves. Even though Aḥmad Bābā may have been really concerned by the enslavement of Muslims and protected peoples, the existence of indiscriminate captures and the ongoing sales attested in the sources imply a necessary profit from the sale of free and slave people alike for Muslim merchants. Indiscriminate captures were in all probability the basis of the trade which constituted Aḥmad Bābā's social group business, and a strict enforcement of the full regulation of slavery as established in Māliki law would have placed considerable restrictions to the number of slaves that could be legally sold. In this sense, it is also necessary to consider Aḥmad Bābā's relations to the sufi brotherhoods in North Africa, of which at least his relation to the Nāṣiriyya of Tamgrout is sufficiently attested. The role of these religious, but also social and economic organizations in trade across the Sahara has been thoroughly established, what allows us to suggest that their profit would have been reduced, had a more strict regulation of the sale of captives and slaves been enforced. That most copies of the work *Miṣrāy al-ṣuūd* have appeared in North Africa, some of them in the *zāwiyas* or sufi convents of Tamgrout and Tamentit, could indicate that the less strict position of the work, as compared to the firmer position present in al-Balbālī's *fatwa*, could have benefited the brotherhoods' economic interests.



# Fuentes y bibliografía

# Fuentes y bibliografía

## Fuentes árabes

Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Aḥmad Bābā wa-kitābi-hi al-Durr al-naḍīr*, estudio y trad. de H. ʿYallāb, Rabat, Maʿhad al-Dirāsāt al-Ifrīqiyya, 1992.

-- *Kifāyat al-muḥtāy li-maʿrifat man laysa fī l-Dībāy*, intr. y ed. M. Muṭīʿ, Rabat, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šuʿūn al-Islāmiyya, 2000, 2 vols.

-- *Miʿrāy al-šuʿūd: aḡwibat Aḥmad Bābā ḥawla l-istirqāq*. (The Ladder of ascent: Aḥmad Bābā's replies on slavery), ed. y trad. J. O. Hunwick y F. Harrak, Rabat, Publications of the Institute of African Studies, 2000.

-- *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*, ed. M. ʿAmar, El Cairo, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 2004, 2 vols.

-- *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*, ed. ʿA. H. al-Harrāma, Trípoli-Libia, Kuliyat al-Daʿwa al-Islāmiyya, 2000.

-- *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*, en los márgenes del *Dībāy* de Ibn Farḥūn, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, s.d.

-- *Tuḥfat al-fuḍalāʾ bi-baʿḍ faḍāʾil al-ʿulamāʾ*, ed. S. Sāmī, trad. francesa de M. Zniber, Rabat, Maʿhad al-Dirāsāt al-Ifrīqiyya, 1992.

- Al-Bagdādī, *Hādiyyat al-‘arīfīn: asmā’ al-mu’allifīn wa-ātār al-muṣannifīn*, ed. R. Bilge y M. Kemal Inal, Estambul, 2 vols., Wikālat al-Ma‘ārif, 1951-5.
- *Idāh al-maknūn fī l-ḡayl ‘alā kašf al-ẓunūn ‘an asāmī l-kutub wa-l-funūn*, ed. S. Yaltkaya, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1992.
- Al-Bartilī, *Fath al-šakūr fī ma‘rifat a‘yān ‘ulamā’ al-Takrūr*, ed. M. I. Al-Kattānī y M. Ḥaṣṣī, Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1981.
- Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, Vaduz-El Cairo, Ÿama‘iyyat al-Maknaz al-Islāmī/Thesaurus Islamicus Foundation, 2000-2001.
- Dan Fodio, U., *Bayān wuṣūb al-ḥiṣra ‘alā l-‘ibād wa-bayān wuṣūb nasb al-imām wa-iqām al-ḡihād*, Nueva York, Oxford University Press, 1978.
- Al-Gazzī, *al-Kawākib al-sā’ira bi-a‘yān al-mi’a al-‘āšira*, Beirut, The American University Press, 1945-58.
- Haight, B., e I. Wilks (eds.), *Chronicles from Gonja. A Tradition of West African Muslim Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (N. Levtzion ed. y trad.).
- Al-Ḥākim al-Nisābūrī, *al-Mustadrak ‘alā l-Ṣaḥīḥayn fī l-ḥadīṡ*, ed. M. A. ‘Aṭā’, Beirut, 4 vols., Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990.
- Al-Ḥaṭṭāb al-Ru‘aynī, *Mawāhib al-ḡalīl li-šarḥ Mujaṣṣar Jalīl*, Trípoli-Libia, Maktabat al-Naḡāḥ, 1969.
- Al-Ḥaṣṣārī, *Kitāb Nāṣir al-Dīn ilā l-qawm al-kāfirīn*, ed. P. S. Van Koningsveld, Q. al-Samarrai y G. A. Wieggers, Madrid, Consejo Superior Superior de Investigaciones Científicas, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1997.

- Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-qurba ilà rabb al-‘ālamīn: (el acercamiento a Dios)*, estudio, ed. crítica y trad. C. de la Puente, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995, 77-110.
- Ibn Farḥūn, *al-Dībāy al-muḍhab li-ma‘rifat a‘yān ‘ulamā’ al-maḍhab*, incl. en marg. Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d.
- *Al-Dībāy al-muḍhab li-ma‘rifat a‘yān ‘ulamā’ al-maḍhab*, El Cairo, Dār al-Turāt, 2 vols., 1972.
- *Al-Dībāy al-muḍhab li-ma‘rifat a‘yān ‘ulamā’ al-maḍhab*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1996.
- *Tabṣīrat al-ḥukkām fī uṣūl al-aqḍiya wa-manāḥiḥ al-aḥkām*, ed. T. A. R. Sa‘ī, El Cairo, 2 vols., Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya, 1986.
- Ibn Jaldūn, *Kitāb al-‘ibar wa-dīwān al-muḥtada‘ wa-l-jabar fī ajbār al-‘arab wa-l-‘aṣām wa-l-barbar*, Beirut, 8 vols., Dār al-Fikr, 1981-1983.
- Ibn al-Qāḍī, *Durrat al-ḥiṣāl fī asmā’ al-riḥāl*, El Cairo, Dār al-Turāt, 3 vols., 1970-72.
- Ibn Rušd (Averroes), *Bidāyat al-muḥtāhid wa-nihāyat al-muqṭasid*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1988.
- Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, El Cairo, Dār al-Ḥadīṭ, 2007.
- Ibn Sīnā (Avicena), *al-Urṣūza fī l-ṭibb*, Palermo, Šārikat Ŷa‘far li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr, 1985.
- Ibn al-Ŷawzī, *Tanwīr al-gabaš fī faḍl al-sūdān wa-l-ḥabaš*, editada por M. A. Ibrāhīm, Rabat, Dār al-Šarīf, 1998.

- Al-Ifrānī, *Nuzhat al-hādī bi-ajbār mulūk al-qarn al-hādī*, ed. al-Šādīlī, A., Rabat, Maṭbaʿat al-Naŷāḥ al-Ŷadīda, 1998.
- *Šafwat man intašar min ajbār šulaḥāʾ al-qarn al-hādī ʿašar*, Casablanca, Markaz al-Tūrāt al-Ṭaqāfī al-Magribī, 2004.
- Jalīl b. Ishāq, *Mujtašar al-šayj fī l-fiqh ʿalā maḍhab al-Imām Mālik b. Anas al-Ašbaḥī*, París, al-Ŷumhūriyya, 1900.
- *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'Imâm Malek*, trad. G.-H. Bousquet, Argel, Nahḍa, 1956.
- León Africano, *Descripción general de África y de las cosas peregrinas que allí hay*, trad. S. Fanjul y Consolani, N., Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2004.
- Maḥmūd Kaʿti al-Tinbuktī, *Tarikh el-fettach*, trad. y ed. O. Houdas y M. Delafosse, París, Maisonneuve et Larose, 1964.
- Majlūf, M., *Šaŷarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, El Cairo, al-Maṭbaʿa al-Salafiyya, 1349/1930-1352/1933.
- Al-Maqqarī, *Rawḍat al-ās al-ʿāṭirat al-anfās fī ḍikr man laqītu-hu min aʿlām al-ḥaḍratayn Marrākuš wa-Fās*, Rabat, al-Maṭbaʿa al-Mālikiyya, 1983.
- Al-Marrākušī, *al-Dayl wa-l-takmila li-kitābay al-Mawṣūl wa-l-Šila*, ed. M. Ben Cherifa e I. ʿAbbās, Rabat-Beirut, 8 vols., Dār al-Ṭaqāfa-Maṭbūʿāt Ākadīmiyya al-Mamlaka al-Magribiyya, 1984.
- Al-Muḥibbī, *Julāšat al-aṭar fī aʿyān al-qarn al-hādī ʿašara*, Beirut, 4 vols., Dar Šādir, 1966.

- Al-Qādiri, *Iltiqāṭ al-durar wa-mustafād al-mawāʿiz wa-l-ʿibar min ajbār wa-aʿyān al-miʿa al-hādiya wa-l-tāniya ʿašar*, ed. al-Qāsimī, H., Beirut, Dār al-Āfāq al-ʿAdīda, 1983.
- *Našr al-maṭānī fī ahl al-qarn al-hādī ʿašar wa-l-tānī*, ed. M. Ḥaṣṣī y A. Tawfiq, Rabat, 4 vols., al-ʿĀmaʿiyya al-Magribiyya li-l-Taʿlīf, 1986.
- Al-Qarāfī, *al-Dajira*, ed. M. Ḥaṣṣī, Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1994.
- Ṣaḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, Beirut, Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1995.
- Al-Sajāwī, *al-Dawʿ al-lāmiʿ*, Beirut, 12 vols., Maktabat al-Ḥayāt, 1934-6.
- Al-Saʿdī, *Tarikh es-soudan*, trad. y ed. Houdas, O. y E. Benoist, París, Maisonneuve et Larose 1899-1900.
- Al-Suyūṭī, *al-Ḥawī li-l-fatāwī*, El Cairo, ʿĀmiʿa min Ṭullāb al-ʿIlm, 2 vols., 1933-5.
- *Azhār al-ʿurūš fī ajbār al-ḥubūš*, ed. Y. ʿAbabina, Irbiḍ, Dār al-Kitāb al-Ṭaqāfī, 2006. También ed. A. M. ʿIsā, Kuwait, Manšūrāt Markaz al-Majṭūʿāt wa-l-Tūrāt wa-l-Waṭāʿiq 65, 1995.
- *Muʿṣam ṭabaqāt al-ḥuffāz wa-l-mufasssirīn*, Beirut, ʿĀlam al-kutub, 1984.
- *Rafʿ šaʿn al-ḥubšān*, ed. M. A. Faḍl, El Cairo, ed. propia, 1991.
- Al-Ṭabarānī, Abū l-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad, *al-Muʿṣam al-kabīr*, ed. H. al-Salafī, Mosul-Bagdād, Zahrāʿ, 1983.
- Al-Tamanartī, *al-Fawāʿid al ʿāmma bi-isnād ʿulūm al-umma*, ed. L. Justinard, Chartres, Durand, 1953.
- Tedkiret en-nisyan* (anón.), trad. y ed. O. Houdas y E. Benoist, París, Maisonneuve et Larose, 1966 (reprod. París, 1913-14).

Al-Wanšarīsī, *Al-Miʿyār al-muʿrib wa-l-ŷāmiʿ al-mugrib ʿan fatāwī ahl Ifrīqiyā wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, Rabat-Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 13 vols., 1983.

## Bibliografía

Abitbol, M., *Tombouctou et les Arma: de la conquête marocaine du Soudan nigerien à l'hégémonie de l'Empire Peulh du Macina en 1863*, París, Maisonneuve et Larose, 1979.

Ajayi, J. F. A., y M. Crowder (eds.), *History of West Africa*, 2 vols., Londres, Longman 1971.

Amar, E., “La pierre de touche des fatuas d’Aḥmad al-Wanšarīsī”, *Archives marocaines*, 13 (1909), 422-441.

Amselle, J. L., *Les negociants de la savanne*, París, Anthropos, 1977.

Anti-Slavery International y Association Timidria, *Slavery in Niger, historical, legal and contemporary perspectives*, disponible en [http://www.antislavery.org/english/resources/reports/download\\_antislavery\\_publications/slavery\\_reports.aspx](http://www.antislavery.org/english/resources/reports/download_antislavery_publications/slavery_reports.aspx).

Aubaile-Sallenave, F., *Al-Khiḍr, "l'homme au manteau vert" en pays musulman: ses fonctions, ses caracteres, sa difusión*, Bures-sur-Yvette, Groupe pour l'Etude de la Civilisation du Moyen-Orient, 2002.

Barbour, B. y M. Jacobs, “The Miʿrāj: a legal treatise on slavery by Aḥmad Bābā”, en Willis, J.R., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 125-159.

Barth, H., *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849-1885*, Gotha, Perthes, 1857-8.

- Batran, A., "A Contribution to the Biography of Shaikh Muhammad Ibn 'Abd-Al-Karim Ibn Muhammad ('Umar-A'Mar) Al-Maghili, Al-Tilimsani", *Journal of African History*, 14 (1973), 3, 381-394.
- Beltrán, M., "Cinco vías de acceso a la realidad social", en García Ferrando, M.; Ibáñez, J.; y Alvira, F., *El análisis de la realidad social*.
- Berkey, J., *The Transmission of knowledge in medieval Cairo: A social history of Islamic education*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Biberstein Kazimirski, A. de, *Dictionnaire arabe-français*, Beirut, 2 vols., Librairie du Liban, 1944 (reimpresión de la edición de París: Maisonneuve et Larose, 1860).
- Bivar, A. D. H. y Hiskett, M., "The Arabic literature of Nigeria to 1804: a provisional account", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25 (1962), 3, 104-48.
- Blum, C. y H. Fisher, "Love for three oranges, or, the Askya's dilemma. The Askya, al-Maghīlī and Timbuktu, 1500 AD", *Journal of African History*, 34 (1993), 1, 65-91.
- Botte, R., "De l'esclavage et du daltonisme dans les sciences sociales", *Journal des Africanistes*, 70 (2000), 1, 7-42.
- "Le droit contre l'esclavage au Niger", *Politique africaine*, 90 (2003), 127-143.
- *Esclavages et abolitions en terres d'islam. Tunisie, Arabie Saoudite, Mauritanie, Soudan*, Bruselas, André Versaille, 2010.
- Bouman, A., "The Benefits of Belonging: Dynamics of Iklan Identity, Burkina Faso", tesis doctoral, Universidad de Utrecht, 2003.
- Bourdieu, P., *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Madrid, 1999.



- Bourgeot, A., "L'identité touarègue: de l'aristocratie à la révolution", *Études rurales*, 120 (1990), 129-62.
- Bovill, E. W., *The Golden trade of the Moors*, Londres, Oxford University Press, 1958.
- Braude, B., "Cham et noe: race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme", *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 57 (2002), 1, 93-125.
- Brett, M., "Ifriqiya as a Market for Saharan Trade from the Tenth to the Twelfth Century A.D.", *Journal of African History*, 10 (1969), 347-364.
- "Islam and Trade in the bilād al-sūdān, Tenth-Eleventh Century AD", *Journal of African History*, 24 (1983), 431-440.
- Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, Brill, 6 vols., 1937-42.
- Brockopp, J. E., *Early Māliki law: Ibn ʿAbd al-Ḥakam and his Major compendium of jurisprudence*, Leiden, Brill, 2000.
- Brunschvig, R., "Variations sur le thème du doute dans le fiqh", *Études d'islamologie*, París: Maisonneuve et Larose, 1976, II, 133-154.
- Burke, P., *The French Historical Revolution. The Annales school 1929-89*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
- Caillié, R. A., *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné, dans l'Afrique Centrale, précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et d'autres peuples*, París, Club des Éditeurs, 1960.
- Castries, H. de, "La conquête du Soudan par Moulaye Ahmed el-Mansôur", *Hespéris*, III (1923), 438-488.

- Cherbonneau, M. A., *Essai sur la littérature arabe au Soudan d'après le Takmilat-ed-dibadje d'Ahmed Baba, le Tombouctien*, Constantina-París, Abadie, 1861.
- Cissoko, S. M., *Tombouctou et l'Empire Songhay*, Dakar-Abidjan, Nouvelles éditions africaines, 1975.
- Clarence-Smith, W. G., *Islam and the abolition of slavery*, Londres, Hurst & Company, 2006.
- Comes Maymó, M. y Rius Piniés, M., "Circulació de coneixements per la Mediterrània: entre Orient i Occident" en *Actes de la VIII Trobada d'Història de la Ciència y de la Tècnica. Mallorca, 18, 19, 20 i 21 de novembre de 2004*, Barcelona, Societat Catalana d'Història de la Ciència i de la Tècnica, 2006, 409-18.
- Cortés, J., *Diccionario de árabe culto moderno: árabe-español*, Madrid, Gredos, 1996.
- Cuoq, J., *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest: des origines à la fin du XVIe siècle*, París, Geuthner, 1984.
- Dahiru, Y., *Morocco in the Sixteenth Century: Problems and Patterns in African Foreign Policy*, Harlow, Longman, 1981.
- Al-Dālī, H. M., *Mamlakat Mālī al-islāmiyya wa-<sup>ʿ</sup>alāqātu-hā ma<sup>ʿ</sup>a ahamm al-marākiz bi-l-šamāl al-ifrīqī min al-qarn 13-15 m: šafaḥāt min taʾrīj al-<sup>ʿ</sup>alāqāt al-<sup>ʿ</sup>arabiyya al-ifrīqiyya*, Beirut, 1996.
- *Al-Taʾrīj al-siyāsī wa-l-iqtisādī li-l-frīqiya*, El Cairo, Dār Sanīn li-l-ṭibā<sup>ʿ</sup>a wa-l-našr, 1999.
- Diadié Haïdara, I., *El bajá Ÿawḍar y la conquista sa<sup>ʿ</sup>adī del Songhay (1591-1599)*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1999.
- Diawara, M., *La graine de la parole*, Stuttgart, Steiner, 1990.

- Diop, M., *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest*, 2 vols., 1971.
- Dramani-Issifou, Z., *L'Afrique Noire dans les relations internationales au XVIème siècle. Analyse de la crise entre le Maroc et le Sonrhaï*, París, Karthala, 1982.
- Eltis, D., et al., *The Atlantic Slave Trade. A Database in CD-Rom*, Cambridge, 1999.
- Ennaji, M., *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIXème siècle*, Casablanca, Eddif, 1994.
- Fage, J. D., y R. Oliver (eds.), *The Cambridge History of Africa*, 8 vols., Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1975-1986.
- Fage, J.D. (ed.), *A Guide to Original Sources For Precolonial Western Africa Published in European Languages*, Madison, African Studies Program, University of Wisconsin-Madison, 1994.
- Fās wa-Ifriqiyyā: al-ʿalāqāt al-iqtisādiyya wa-l-ṭaqāfiyya wa-l-rūḥiyya: aʿmāl al-nadwa al-dawliyya allatī naẓẓama-hā Maʿhad al-dirāsāt al-ifrīqiyya wa-Kulliyyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya*, Sāys-Fās, Fas, 28-30 uktubir 1993, Rabat, Maʿhad al-Dirāsāt al-Ifriqiyya, 1996, 57-71.
- Fattal, A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1958.
- Fierro, M., *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.
- "Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn", *al-Qanṭara*, 16 (1995), 2, 221-257.
- Fischer, R., *Gold, Salz und Sklaven. Die Geschichte der grossen Sudanreiche Gana, Mali, Songhai*, Tubinga, Erdmann 1982.

- Franke, P., *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Beirut, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 2000.
- Galy, K. A., *L'esclavage au Niger: Aspects historiques, juridiques et statistiques*, París, Karthala, 2010.
- García Sanjuán, A., "Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico", en Fierro, M. y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, 63-111.
- García-Arenal, M., *Aḥmad al-Manṣūr. The Beginnings of Modern Morocco*, Londres, 2009.
- Geoffroy, E., *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans*, Damasco, 1995.
- Goldenberg, M., *The curse of Ham: race and slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- Gomez, M., "Timbuktu and imperial Songhay, a reconsideration of autonomy", *Journal of African History*, 31 (1990), 1, 5-24.
- Gutelius, D., "The path is easy and the benefits large: The Nāṣiriyya, social networks and economic change in Morocco 1640-1830", *Journal of African History*, 43 (2002), 27-49.
- Hall, B. S., y C. S. Stewart, "The Historic 'Core Curriculum', and the Book Market in Islamic West Africa", en Kratli, G., y Lydon, G. (eds.), *One Thousand Years of Trans-Saharan Book Trade*, Leiden, Brill, 2010.

*sociale de l'enseignement islamique en Mauritanie et au Nord du Mali (XVIème-XIXème siècles) et traduction annotée de Fath al-Šakūr d'al-Bartilī al-Walātī (mort en 1805)*, París, L'Harmattan, 2002.

Harraḳ, F., "Aḥmad Bābā and the Islamic discourse on slavery", *Al-Maghrib al-Ifriqī*, n. 6-10 (julio 1994-diciembre 1997), 56.

Haydara, °A. Q. M., y A. F. Sayyid, *Fihris Majtūṭāt Markaz Mamma Haydara li-l-majtūṭāt wa-l-waṭā'iq*, Londres, al-Furqān, 2002-3.

Hopkins, A. G., *An Economic history of West Africa*, Londres, Longman, 1973.

*HRW Background paper on Slavery and slave redemption in the Sudan (1999-2002)*, disponible en <http://www.hrw.org/legacy/backgrounder/africa/sudan1.htm>.

Hunwick, J. O., "Aḥmad Bābā and the Moroccan invasion of the Sudan", *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 2 (1962), iii, 311-28.

-- "A New source for the biography of Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī (1556-1627)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 27 (1964), 3, 568-593.

-- "Further Light on Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī", *Research Bulletin CAD* (Ibadan), 2 (1966), 1, 19-31.

-- "Some notes on the term zanj and its derivatives in a West African chronicle", *Research Bulletin CAD*, 4 (1968), 41-51.

-- "Notes on a late fifteenth century document concerning *al-Takrūr*", en Allen, C., y R. W. Johnson (eds.), *African perspectives. Papers in the history, politics and economics of Africa presented to Thomas Hodgkin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

-- "Songhay, Bornu and Hausaland in the Sixteenth Century", en Ajayi, J. F. A. y M. Crowder (eds.), *History of West Africa*, 202-239.

- "Gao and the Almoravids: A hypothesis", en Swartz, B. K., y R. A. Dumett (eds.), *West African Culture Dynamics: Archaeological and Historical Perspectives*, La Haya-París-Nueva York, Mouton, 1980, 413-430.
- *Sharia in Songhay. The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muḥammad*, Cambridge, Cambridge University Press/British Academy. Fontes Historiae Africanane. Series Arabica, 5, 1985.
- "Notes on slavery in the Songhay Empire", en Willis, J. R. (ed.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 2, 16-32.
- "A contribution to the study of Islamic teaching traditions in West Africa: the career of Muḥammad Baghayogho, 930/1523-4", *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, (1990), 149-62.
- *Les rapports intellectuels entre le Maroc et l'Afrique subsaharienne à travers les âges*, Rabat, Institut des Études Africaines, 1990.
- "Al-<sup>c</sup>Āqib al-Anuṣammanī's replies to the questions of Askya al-Hājī Muḥammad: The Surviving Fragment", *Sudanic Africa*, II (1991), 139-63.
- "Gao and the Almoravids, revisited: ethnicity, political change and the limits of interpretation", *Journal of African History*, 35 (1994), 2, 251-273.
- *Arabic Literature of Africa II. The Writings of Central Sudanic Africa*, Leiden-Boston, Brill, 1995.
- "Islamic law and polemics over slavery in North and West Africa, 16th-19th century", en Marmon, S. (ed.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1995.
- "Secular power and religious authority in Muslim societies: the case of Songhay", *Journal of African History*, 37 (1996), 2, 175-194.
- "Aḥmad Bābā on slavery", *Sudanic Africa*, XI (2000), 131-9.

- *Arabic Literature of Africa IV. The Writings of Western Sudanic Africa*, Leiden-Boston, Brill, 2003.
- *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Saʿdī's Taʾrīj al-sūdān down to 1613 and other contemporary documents*, Leiden, Brill, 2003.
- "The religious practices of black slaves in the Mediterranean Islamic world", en Lovejoy, P., *Slavery on the frontiers of Islam*, Princeton, 2004, 149-171.
- Ibáñez, J., "Perspectivas de la investigación social: el diseño en las tres perspectivas", en García Ferrando, M.; Ibáñez, J., y F. Alvira, *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, Madrid, Alianza, 2003.
- Iliffe, J., *África. Historia de un continente*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Johansen, J.; ʿAbbās, ʿA. M., y Sidi ʿUmar b. ʿAlī (eds.), *Fihris Markaz Aḥmad Bābā li-l-tawḥīd wa-l-buḥūṭ al-taʾrījiyya*, Londres, al-Furqān, 1995-8.
- Kaḥḥāla, ʿU. R., *Muʿṣam al-muʿallifīn: muṣannifāt al-kutub al-ʿarabiyya*, Beirut, 15 vols., Maktabat al-Muṭannā, 1957-1961.
- Khadduri, M., *War and peace in the law of Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1955.
- Klein, M. A., "Slavery and French Rule in the Sahara", *Slavery and Abolition*, 19 (1998), 73-90.
- "The slave trade and decentralized societies", *Journal of African History*, 42 (2001), 49-65.
- Klute, G., "Herren und sklaven. Zur frage der kolonialen sklavenpolitik in Französisch-West Afrika", en H. Willer (ed.), *Macht der identität - Identität*

*der macht. Politische prozesse und kultureller wandel in Afrika*, Münster, Lit Verlag, 1995.

Krings, T., "Marginalisation and revolt among the Tuareg in Mali and Niger", *GeoJournal*, 36 (1995), 1, 57-63.

Lagardère, V., *Histoire et société en occident musulman au Moyen Âge: analyse du Mi'c'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.

Landau-Tasseron, E., *Non combattants in Muslim Legal Thought*, Washington, Hudson Institute, 2006.

Lane, E. W., *Arabic English Lexicon*, Beirut, Librairie du Liban, 1968.

Lange, D., "Les rois de Gao-Sané et les Almoravides", *Journal of African History*, 32 (1991), 2, 251-275.

Lenz, O., *Skizzen aus Westafrika*, Berlín, Hofmann 1878; Dubois, F., *Tombouctou la mystérieuse*, París, E. Flammarion, 1900.

Lévi-Provençal, E., "Document inédit sur l'expédition sa'adide au Soudan", *Arabica*, II (1955), 89-96.

Levtzion, N., "A seventeenth century chronicle by Ibn al-Mukhtar: a critical study of the Tarikh al-Fattash", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 34 (1971), 571-93.

-- *Ancient Ghana and Mali*, Londres, Methuen, 1973.

-- "Mamluk Egypt and Takrur" en Sharon, M. (ed.), *Studies in Islamic history and civilization in honour of Professor David Ayalon*, Jerusalén, Cana, 1986, 199, 183-207.



- Levtzion, N., y J. F. P. Hopkins, *Corpus of Early Arabic Sources for the History of Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Levtzion, N., y R. Pouwels (eds.), *A History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, 2000.
- Lewicki, T., “Quelques extraits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibadites nord-africains au pays du Soudan occidental et central au Moyen Âge”, *Folia Orientalia*, II (1960), 1-27.
- “L'État nord-africain de Tāhert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIIIe et au IXe siècle”, *Cahiers d'Études Africaines*, 2 (1962), Cahier 8, 513-535.
- Lewis, B., *Race and color in Islam*, Nueva York, Harper & Row, 1971.
- *Race and slavery in the Middle East: an historical enquiry*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.
- *Race et esclavage au Proche-Orient*, París, Gallimard, 1993.
- Lirola Delgado, J., et al. (dir.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, 6 vols., 2006-2009.
- Lirola Delgado, J., y J. M. Puerta Vílchez (dirs.), *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes*, Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2002,.
- Lovejoy, P., “The role of the Wangara in the economic transformation of the Central Sudan in the Fifteenth and Sixteenth centuries”, *Journal of African History*, 19 (1978), 2, 173-193.
- *Transformations in slavery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (2ª ed. 2000).
- *Salt of the desert sun*, Cambridge, Cambridge University Press 1986.

- *Slavery in the frontiers of Islam*, Princeton, Markus Wiener, 2004.
- *Ecology and ethnography of Muslim trade in West Africa*, Trenton (NJ), Africa World Press, 2005.
- *Slavery, commerce and production in the Sokoto caliphate in West Africa*, Trenton (NJ), Africa World Press, 2005.
- “The context of enslavement in West Africa: Aḥmad Bābā and the ethics of slavery”, en Landers, J. (ed.), *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America*, Albuquerque, 2006, 9-38.
- Maïga, H. O., *Balancing written history with oral tradition: the legacy of the songhoy people*, Oxford-Nueva York, Routledge, 2010.
- Malowist, M., “Le commerce d’or et d’esclaves au Soudan occidental”, *Africana Bulletin*, 4 (1966), 56-59.
- “Märkte und Städte im westlichen Sudan vom 14. bis 16. Jahrhundert”, *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, 2 (1967), 281-305.
- “Quelques observations sur le commerce de l’or dans le Soudan occidental au Moyen Âge”, *Annales*, 6 (1970), 1630-1636.
- Manūnī, M., *Dalīl majtūṭāt Dār al-kutub al-Nāṣiriyya bi-Tamagrūt*, Rabat, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šuʿūn al-Islāmiyya, 1985.
- Mariko, K., “L’attitude de l’administration face au servage”, en E. Bernus (ed.), *Nomades et commandants: Administration et sociétés nomades dans l’ancienne AOF*, París, Karthala, 1993.
- Marín, M., “Inqibāḍ ʿan al-sultān: ʿulamāʾ and political power in al-Andalus”, en *Saber religioso y poder político en el islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, 128, 131.

- Marty, P., “Les chroniques de Oualata et de Néma”, *Revue des études islamiques* (1927), 355-426 y 531-575.
- McKintosh, S. K., “A reconsideration of Wangara/Palolus, Island of Gold”, *Journal of African History*, 22 (1981), 2, 145-158.
- Meillasoux, C. (ed.), *L’esclavage en Afrique pré-coloniale*, París, F. Maspero, 1975.
- Meillasoux, C., *Anthropologie de l’esclavage. Le ventre de fer et d’argent*, París, Presses Universitaires de France, 1986.
- Meunier, O., *Les routes de l’islam. Anthropologie politique de l’islamisation de l’Afrique de l’Ouest en général et du pays hawsa en particulier du VIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, París, L’Harmattan, 1997.
- Monteil, C., *Les Empires du Mali*, París, Maisonneuve et Larose, 1968.
- Müller, C., *Gerichtspraxis in Stadtstaat Cordoba: zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts*, Leiden, Brill, 1999.
- Müller, H., “Sklaven”, en Spuler, B. (ed.), *Wirtschaftsgeschichte des vorderen Orients in Islamischer Zeit (Handbuch der Orientalistik I.VI.6.1)*, Leiden-Colonia, Brill, 1977, 53-83.
- Norris, H. T., “Šanhāja Scholars of Timbuktu”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30 (1967), 3, 634-640.
- *The Tuaregs. Their Islamic legacy and its diffusion in the Sahel*, Westminster, Aris & Phillips, 1975.
- *The Arab conquest of the Western Sahara*, Harlow, Longman, 1986.
- Nwya, P., *Ibn ‘Aṭā’ Allāh et la naissance de la confrérie šaḍilite*, Beirut, Dar el-Machreq, 1990.

- Peters, R., *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1977.
- Pianel, G., “Les préliminaires de la conquête du Soudan par Moulaye Ahmed el-Mansôur, d’après trois documents inédits”, *Hespéris*, XL (1953), 185-197.
- Powers, D., *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Puente, C. de la, “Biografías de andalusíes en Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy de Aḥmad Bābā, Azhār al-riyāḍ fi ajbār al-Qāḍī °Iyāḍ de al-Maqqarī y Šaṣarat al-nūr al-zakiyya fi ṭabaqāt al-mālikiyya de Majlūf”, en Ávila, M. L. (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus VII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995, 437-87.
- “Esclavitud y matrimonio en al-Mudawwana al-kubrā de Saḥnūn”, *Al-Qanṭara*, 16 (1995), 2, 313.
- “Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de manumisión según el derecho mālikī”, *Al-Qanṭara*, 21 (2000), 2, 339-360.
- “¿Protección o control? Capacidad de obrar de menores y esclavos según la doctrina mālikī”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 34 (2004), 2, 237-250.
- “Límites legales del concubinato: normas y tabúes en la esclavitud sexual según la Bidāya de Ibn Rušd”, *Al-Qanṭara*, 28 (2007), 2, 409-433 (volumen monográfico sobre esclavitud e islam).
- “Mujeres cautivas en “la tierra del Islam””, *Al-Andalus Magreb*, 14 (2007), 19-37.
- “Slaves in al-Andalus Through Maliki Watha’iq Works”, *Annales Islamologiques*, 42 (2008), 187-212.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., 2001, [en línea].

- Rodríguez Mediano, F., “Estudio de las fuentes del Nayl al-ibtihāy de Aḥmad Bābā”, en Felipe, H. de, y M. Marín (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus III*, Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, 59-155.
- Rotter, G., *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI Jahrhundert*, Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1967.
- Rouch, J., *Les songhai*, París, Presses Universitaires de France, 1954.
- Saad, E., *Social history of Timbuktu*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Sadki, H., *Majtūṭāt Aḥmad Bābā al-Tinbuktī fī l-jazā'in al-magribiyya*, Rabat, Ma'had al-Dirāsāt al-Ifriqiyya, 1996.
- Sadler, R. S., *Can a cushite change his skin?: an examination of race, ethnicity and othering in the hebrew Bible*, Nueva York, T&T Clark, 2005. Journal for the study of the Old Testament. Supplement series, 425.
- Sanneh, L., “The Origins of Clericalism in West African Islam”, *Journal of African History*, 17 (1976), 1, 49-72.
- *The Jakhanke. The history of an Islamic clerical people in the Senegambia*, Londres, International Africa Institute 1979.
- Sartain, E. M., “Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's Relations with the People of Takrūr”, *Journal of Semitic Studies*, 16 (1971), 193-198.
- *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Biography and Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- Schneider, I., *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft: Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts*, Stuttgart, Steiner, 1999.

- Smith, J. I., y Haddad, Y., *The Islamic Understanding of death and resurrection*, Albany, 1981.
- SOS-Esclaves, *Rapports annuels* (1996, 1999, 2000, 2001, 2004) disponibles en <http://www.sosesclaves.org/Pagecentrale.htm>
- Spivak, G. C., “Can the subaltern speak?”, en Nelson, C. y L. Grossberg, *Marxism and the interpretation of culture*, Chicago-Urbana, 1988, 271-313.
- Šukrī, A., *Mamlakat Gāna wa-‘alāqātu-hā bi-l-ḥaraka al-murābiṭiyya. Hal ḥaqq<sup>an</sup> qāma al-Murābiṭūn bi-gazw Gāna?*, Rabat, Ma‘had al-Dirāsāt al-Ifriqiyya, 1997.
- Tidjani Alou, M., “Démocratie, exclusion sociale et quête de la citoyenneté: cas de l'association Timidria au Niger”, *Journal des africanistes*, 70 (2000), 1, 172-95.
- Toledano, E., *Slavery and abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle, University of Washington Press, 1998, 125.
- Trimingham, J. S., *A History of Islam in West Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1970.
- Vidal, F., *Sobre la compraventa de hombres libres en los dominios de Ibn Ḥafṣūn*, Granada, Universidad, Departamento Estudios Semíticos, 1991.
- “Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508). Principales aspectos de su vida”, *al-Qanṭara*, 21 (1992), 2, 315-52.
- “Las obras de Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508): Inventario analítico”, *Anaquel de Estudios Árabes*, III (1992), 73-112.
- “El cautivo en el mundo islámico: visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí”, en *Estudios de Frontera II: actividad y vida en la frontera*.

*Congreso celebrado en Alcalá la Real del 19 al 22 de noviembre de 1997*, Jaén, Diputación Provincial, Área de Cultura, 1998, 771-823.

-- “Le rachat de captifs musulmans en al-Andalus (VIIIe-XVe siècle) : théorie et pratique du droit et des institutions islamiques”, *Hypothèses: Travaux de l'École doctorale d'histoire*, 10 (2006), 313-323.

-- “Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes: la doctrina legal islámica y la práctica en al-Andalus (s. VIII-XIII)”, en Fierro, M. y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado*, 485-506.

Vikør, K., “Sufi brotherhoods in Africa” en Levtzion N., y Pouwels, R., *The history of Islam in Africa*, 2000, 441-476.

Vikør, K. S., “Sufism and Social Welfare in the Sahara”, en Weiss, H., *Social welfare in Muslim societies in Africa*, Estocolmo, 2002, 80-97.

Watt, W. M., *Mahomet à la Mecque*, París, Payot, 1958.

Weber, M., *Sociología del poder: los tipos de dominación*, Madrid, 2007.

Wilks, I., “The Saghanughu and the spread of Māliki Law: a provisional note”, *Research Review* (Institute for African Studies, University of Ghana), 2 (1966), 3, 67-73.

-- “The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan”, en Goody, J., *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

Willis, J. R., “Islamic Africa: Reflections on the Servile State”, *Studia Islamica*, LII (1980), 183-197.

-- *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 vols., Londres, F. Cass, 1985.

Winter, M., "Slavery and the Pastoral Twareg of Mali", *Cambridge Anthropology*, 9 (1984), 2, 4-30.

Wright, J., *The Trans-Saharan Slave Trade*, Londres-Nueva York, Routledge, 2007.

Zeys, E., "Esclavage et guerre Sainte: consultation juridique adressé aux gens de Touat par un érudit nègre, câdi de Timbouctou au dix-septième siècle", Réunion d'Etudes Algériennes (Extracto del Bulletin de la Réunion d'Etudes Algériennes), París, Marchal & Billard, 1900.

Al-Ziriklī, J. D., *Al-A°lām: Qāmūs tarāyīm li-ašhār al-riyāl wa-l-nisā° min al-°arab wa-l-musta°rabīn wa-l-mustašriqīn*, Beirut, 9 vols., Dar al-°ilm li-l-malāyyīn, 1990.

Zouber, M., *Aḥmad Bābā de Tombouctou (1556/1627): sa vie et son œuvre*, París, Maisonneuve et Larose, 1977.



# Anexos

## Anexo I: Traducción castellana del *Mi<sup>c</sup>rāy*

La edición empleada para llevar a cabo la traducción del texto es la que J. O. Hunwick y F. Harrak publicaron en Rabat en el año 2000. He procurado ser fiel al texto como norma general, aunque en ocasiones haya sido inevitable recurrir a paráfrasis para hacerlo legible e inteligible en castellano. En estos casos he dado constancia de los cambios en nota al pie. Además de las notas relativas a la traducción, he incluido anotación científica en el texto. En cuanto a los nombres de grupos étnicos y lugares del África occidental premoderna que aparecen en el texto, y que constituyen una de sus partes más interesantes, he anotado todos aquellos que he podido encontrar, y que no estaban ya anotados por Hunwick y Harrak en su traducción inglesa. Remito a ésta para completar la información acerca de las tribus y lugares mencionados, para cuya transcripción, en la mayor parte de los casos, he seguido la propuesta en dicha traducción.

## *Consulta jurídica de Sa<sup>c</sup>īd b. Ibrāhīm al-Ŷirārī*

Alabado sea Dios.

Que Dios bendiga y salve a nuestro señor Muḥammad y a su familia.

A los distinguidos y célebres<sup>536</sup> alfaquíes, faros de la región del “sudán”, que se cuentan entre quienes pueden comprender y explicar las cuestiones. Especialmente al excelente<sup>537</sup> alfaquí y beneficioso erudito Abū l-<sup>c</sup>Abbās Sīdī Aḥmad Bābā, que Dios se apiade de él, instrumento de la religión, apoyo de quienes persiguen provecho<sup>538</sup>.

Después de desear que la paz y las bendiciones de Dios sean con vosotros, ¿qué opináis, que Dios os ayude e ilumine vuestras mentes, acerca de la captura de esclavos procedentes de regiones cuyas gentes han declarado (profesar) el islam, como Bornu, <sup>c</sup>Afnu, Kano, Gao, Katsina y similares, de cuya adhesión al islam nos ha llegado noticia? ¿Son lícitas su posesión y la libre disposición para su compra o venta? Si lo aprobáis, explicadnos por qué, y que Dios os recompense.

---

<sup>536</sup> Según Hunwick y Harrak “illustrious and revered”, que tampoco corresponde literalmente con *aḡilla* o *a<sup>c</sup>yān*. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 43.

<sup>537</sup> Literalmente, “que produce bellas cosas”.

<sup>538</sup> *‘Umdat al-mustafīdīn*, según J. Cortés “jefe de localidad/subtribu en África Negra y Sudán”. Véase Cortés, J., *Diccionario de árabe culto moderno: árabe-español*, Madrid, Gredos, 1996, 770.

Es sabido que sólo la impiedad (*kufṛ*) justifica jurídicamente la posesión, y que a quien compra un infiel le está permitido poseerlo, no siendo lícito en caso contrario. La conversión al islam después de concurrir dicha condición no impide que continúe la posesión. ¿Acaso en estas regiones que hemos citado y que son ejemplo de los musulmanes de territorios del “sudán”, fueron sus gentes reducidas a la esclavitud siendo infieles, convirtiéndose al islam con posterioridad, en cuyo caso no habría perjuicio en su posesión, o no sucedió así? Pues ya algunos cadíes del “sudán” habían referido que el *imām* que las conquistó cuando (sus habitantes) eran infieles eligió que (éstos) permanecieran siendo esclavos, en caso de que pudiera escoger, o porque no se atuó debidamente a las cinco condiciones conocidas<sup>539</sup>. Por ello, cuando el sultán necesita esclavos, captura de entre ellos a cuantos desea, ¿es esto cierto, o no? ¿Y cómo ocurre esto en Bornu, que es la sede de su sultanato, desde donde nos llegan abundantemente? ¿Son ellos también esclavos o no? ¿Hay diferencia entre la población sedentaria y la nómada?

Explicadnos la realidad de estas regiones, ya que estáis más cerca de ellas<sup>540</sup>, y sabéis más que nosotros acerca de su situación; ¡qué Dios os recompense abundantemente! ¿Cómo se conquistaron esas tierras? ¿Por la fuerza? ¿O por medio de un pacto? ¿En qué momento llegó a ellas el islam? ¿En la época de los Compañeros del Profeta o más tarde? Aclaradnos lo que sepáis a ciencia cierta acerca de esas regiones, ya sea por transmisión directa, por delegación<sup>541</sup> o por medio

---

<sup>539</sup> Las denominadas “cinco condiciones” son un tópico frecuente en el *fiqh*. Los daños que pueden infligirse al enemigo, mientras no esté bajo protección (*amān*) son los siguientes: matarlo, apropiarse de sus bienes o de su persona, es decir, esclavizarlo, o permitirle seguir manteniendo su religión bajo dominio musulmán, a condición del pago del impuesto de capitación o *ʿizya*. No se permite infligir daños físicos a las mujeres y los niños no combatientes. Acerca de este tema, véase *supra*.

<sup>540</sup> Hunwick y Harrak proponen como traducción “better informed”. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāy al-ṣuʿūd*, 14.

<sup>541</sup> El término hace referencia a un testimonio indirecto, normalmente transmitido con la autorización (*iṣāza*) de la fuente original.

de una crónica fiable, para que podamos comprender la reglamentación de su esclavitud.

Igualmente, en el caso de aquel cuya región [de origen] se desconozca, cuyo estado se ignore, y no se sepa si es de aquellos en quienes precedió la condición de esclavos a la de musulmanes, ¿es lícito aventurarse a su compra o venta sin investigarlo? ¿Es obligatoria la investigación o es meramente recomendable<sup>542</sup>? Y si se investiga, pero no se consigue averiguarlo, ¿cuál es entonces el veredicto? ¿Se acepta el testimonio del esclavo, o no? ¿Pertenece esto a la categoría de la duda sobre el impedimento, que no tiene efectos, como la duda en el divorcio o en la manumisión? ¿O pertenece a la categoría de la duda acerca de la condición, y por tanto hace obligatoria la preexistencia de aquello que la condición implica, como la duda en el caso de que se sepa que se hallaba en estado de purificación, o (en el caso de) la renuncia al talión cuando el padre lanza una pica de hierro a su hijo y lo mata, que no es condenado a muerte porque existe una duda acerca de la intención de matar a su hijo – que es condición necesaria para la aplicación del talión – por el gran cariño y ternura del padre?<sup>543</sup>

En alguna de las respuestas del alfaquí y erudito Abū Ishāq Ibn Hilāl<sup>544</sup> encontramos que el desistir en la posesión de dichos cautivos en caso de duda pertenece a la categoría del escrúpulo religioso, lo cual podría ser ambiguo si dijese

---

<sup>542</sup> En la edición del texto llevada a cabo por Hunwick y Harraq, el término árabe que ellos proponen es *yundab*, que no concuerda con la traducción llevan a cabo (*preferable*), y que me parece correcta, teniendo en cuenta el contexto y que puede tratarse de un error de edición (*yundab* por *yundab*). Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 14 y 44 (texto árabe).

<sup>543</sup> El estilo de este pasaje, rebuscado hasta el punto de hacerse casi incomprensible, se debe a que el autor está citando literalmente pasajes de otras obras, como el *Mujtaṣar* de Jalīl, como se verá más adelante.

<sup>544</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm b. Hilāl al-Siḡilmāsī (m. 903/1497-8), muftí de Siḡilmāsa. Véase *supra*.

que la cuestión pertenece a la categoría de la duda acerca de la condición. Al-Qarāfī<sup>545</sup>, en la sección dedicada al “consenso”<sup>546</sup> de la *Dajira*<sup>547</sup>, opinó acerca de la validez<sup>548</sup> de este principio, y sólo se disiente en su puesta en práctica. Sin embargo, esto depende de la definición de *šubha*, pues, como dijo al-Hilālī, “la cuestión de la *šubha* confronta dos posibilidades”. El origen de dicha cuestión es el hadiz del Profeta, Dios lo bendiga y salve, que dice: “lo permitido está claro, y lo prohibido está claro, y entre ambos hay cuestiones ambiguas<sup>549</sup> que no conoce la mayoría de la gente”<sup>550</sup>.

¿Se tiene constancia de que el Profeta – Dios lo bendiga y salve – y sus compañeros (*aṣḥāb*) indagasen acerca de este asunto cuando querían poseer un esclavo, o no? Pues se conocen muchos esclavos suyos – Dios lo bendiga y salve –

---

<sup>545</sup> Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī al-Šanhāḡī (m. 684/1285), alfaquí egipcio. Véase *supra*.

<sup>546</sup> Este término, “consenso” (*iḡmāʿ*), corresponde a una de las cuatro fuentes del derecho islámico (*uṣūl al-fiqh*). Véase *El* “*Idjma*,” [Bernand, M.], *s.v.*

<sup>547</sup> Se refiere a la conocida obra de al-Qarāfī, *al-Dajira*. Entre las múltiples ediciones llevadas a cabo se encuentra, por ejemplo, la de M. Ḥaḡḡī, Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1994. No me ha sido posible localizar el texto que cita al-Ÿirārī.

<sup>548</sup> La traducción propuesta por Hunwick y Harrak es “*validity*”. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāḡ al-ṣuʿūd*, 15.

<sup>549</sup> Aḥmad Baba emplea aquí el término *mutašābihat* (o *mušābihat*), que normalmente hace referencia a las aleyas poco claras o difícilmente comprensibles del Corán, cuyo estilo metafórico, de ser tomado de forma literal, podría llevar a adscribir atributos antropomórficos a Dios.

<sup>550</sup> Bujārī, *Ṣaḡīḡ*, vol. 1, 16, hadiz 52.

de origen abisinio, con posterioridad a la islamización de al-Naḡāšī<sup>551</sup> y su pueblo, como Anṣiḡa, Karkara<sup>552</sup> y otros. Se sabe también que los compañeros tenían gran cantidad de esclavos y libertos, de lo cual estaban satisfechos; es por ello que ʿĀʾiṣa<sup>553</sup>, Madre de los Creyentes, accedió de buen grado a condicionar la manumisión de Barīra<sup>554</sup>. ¿Consta que alguno de ellos fuese reticente a llevar a cabo esta investigación, o no? ¿Se dispone de otro argumento, aparte del mencionado de que es la impiedad la que legitima la esclavitud, o no?<sup>555</sup> ¿Qué significa el hadiz, recogido por al-Suyūṭī en *Azhār al-ʿurūṣ fī ajbār al-Ḥubūṣ*? Éste dice: “Refirió Ibn Masʿūd<sup>556</sup> que Noé (*Nūḡ*) realizaba sus abluciones cuando vio que su hijo lo estaba mirando, y que dijo: “¿Me miras mientras hago mis abluciones? ¡Qué Dios cambie tu color!” Entonces se volvió negro (su hijo) y (por ello) es el padre de los negros”<sup>557</sup>. Refirió Ibn ʿYarīr<sup>558</sup> que “Noé pidió a Dios que entre la descendencia de Sem (*Sām*)

---

<sup>551</sup> Nombre que designa al rey de Abisinia (*al-Ḥabaš*, *al-Ḥabaša*) en tiempos del Profeta. El término original en geʿez (*negasi*), pasó a las lenguas europeas como *negus*. Véase *EF* “Al-Naḡjasi” [Van Doncel, E.], s.v.

<sup>552</sup> No he podido localizar a estos dos personajes, aunque por el contexto podría tratarse de esclavos abisinios de la época del Profeta.

<sup>553</sup> Una de las esposas del Profeta, véase *EF* “ʿĀʾiṣa” [Watt, W. M.], s.v.

<sup>554</sup> Barīra era una esclava de ʿĀʾiṣa, véase *EF* “Barīra” [Robson, J.], s.v. Acerca de la manumisión de Barīra, véase Ibn Ruṣd, *Bidāyat al-Muḡtāhid*, vol. 2, 380-1.

<sup>555</sup> Hunwick y Harrak optan por el punto y aparte, nuevo párrafo. Véase Aḡmad Bābā al-Tinbukṭī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣuʿūd*, 16.

<sup>556</sup> Famoso compañero del Profeta y recitador del Corán. Véase “Ibn Masʿūd” [Vadet, J. –C.], s.v.

<sup>557</sup> Este hadiz lo incluye al-Ḥākim al-Nīsābūrī, véase *al-Mustadrak ʿalā l-Ṣaḡīḡayn fī l-ḡadīṭ*, ed. de ʿAṭāʾ, M. A., Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1990, vol. 2, 596.

<sup>558</sup> Abū ʿYafar Muḡammad b. ʿYarīr al-Ṭabarī (m. 310/923), uno de los más grandes eruditos de la cultura árabo-islámica, conocido especialmente por ser autor de un comentario

se encontrasen los Profetas y los reyes, y que cambiase el color de Cam (*Hām*), y que sus descendientes fuesen los esclavos de la de Sem y Jafet (*Yāfiṭ*)”<sup>559</sup>. ¿Qué quiere decir que los descendientes de Cam fuesen los esclavos de Sem y Jafet? Si hubiese querido referirse a los infieles de entre ellos, no se habría ceñido específicamente a su descendencia, ni a la de sus hermanos, Sem y Jafet, porque es lícita la esclavización del infiel, ya sea negro o blanco. ¿Cuál es el sentido de limitarse específicamente a los negros al designarlos como esclavos<sup>560</sup>, cuando otros comparten con ellos la causa de la esclavitud? Extraed la sabiduría que ello contenga, y que Dios os recompense.

Igualmente encontramos el siguiente dicho del Profeta – Dios lo bendiga y salve – “Tened en consideración<sup>561</sup> a los negros, pues tres de ellos son señores en el paraíso: Luqmān<sup>562</sup> el Sabio, al-Naṣāṣī y Bilāl<sup>563</sup> el almuédano”<sup>564</sup>. Lo refieren Ibn

---

del Corán y de una historia hasta su época, *Taʾrīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, véase *EF*<sup>2</sup> “al-Ṭabarī” [Bosworth, Ch.], s.v.

<sup>559</sup> Este fragmento es un resumen parafraseado de lo que refiere al-Suyūṭī en *Rafʿ ṣaʿn al-ḥubṣān*, cuyo fragmento completo transmite Aḥmad Bābā en el *Miʿrāy al-ṣuʿūd*, véase *infra*.

<sup>560</sup> Discrepo de la traducción que proponen Hunwick y Harrak, “restricting slavery through conquest to the Sudan”, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāy al-ṣuʿūd*, 17.

<sup>561</sup> O también “servíos de los negros”. La raíz “ʿ-j-d” en su forma octava tiene también el matiz de “apropiarse de algo”, véase Lane, E. W., *Arabic English Lexicon*, Beirut, Librairie du Liban, 1968, 29-30.

<sup>562</sup> Figura legendaria de la Arabia preislámica, de longevidad proverbial, que le fue otorgada por su piedad, y de gran sabiduría. Como sabio aparece en el Corán y en la literatura islámica posterior. En la Edad Media se le considera como autor de fábulas, con cierto paralelismo con la figura de Esopo. Véase *EF*<sup>2</sup> “Lukman” [Heller, B., y Stillman, N. A.], s.v.

<sup>563</sup> Bilāl fue uno de los primeros musulmanes, además de primer almuédano del islam. De origen africano, era esclavo de uno de los enemigos del profeta Muḥammad, por lo que



Ḥibbān<sup>565</sup> y al-Ḥākim<sup>566</sup>. Dijo al-Ṭabarānī<sup>567</sup>: “los negros son los abisinios”, y esto mismo lo recuerda también al-Suyūṭī. Con respecto a ello, encontramos también el siguiente hadiz verdadero: “Vuestros hermanos son vuestros esclavos, que Dios puso en vuestras manos”<sup>568</sup>. ¿Acaso este hadiz y sus semejantes se aplican a quien fue esclavizado siendo infiel, y por eso se dice que ése es el significado de su dicho – Dios lo bendiga y salve – “servíos de los negros”? Y este otro: “que Dios los puso en vuestras manos”. ¿Se refiere a aquél cuya esclavitud coincidió con su incredulidad, o no tiene nada que ver con ello? ¿Qué significa entonces? ¿Consta que el Profeta – Dios lo bendiga y salve – diese alguna explicación a este asunto<sup>569</sup>, o no?<sup>570</sup> Pues en la época del Enviado de Dios –Dios lo bendiga y salve – ya había quedado

---

sufrió torturas hasta que Abū Bakr, el primer califa, pagó su manumisión. Véase *EF* “Bilāl b. Rabah” [°Arafat, W.], s.v.

<sup>564</sup> Hadiz incluido en al-Ṭabarānī, Abū l-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad, *al-Muʿṣam al-kabīr*, ed. al-Salafī, H., Mosul, 1983, XI, 198.

<sup>565</sup> Abū Bakr Muḥammad b. Ḥibbān al-Tamīmī al-Bustī al-Šāfiʿī (354/965), tradicionista. Véase *EF* “Ibn Ḥibbān” [Fück, J. W.], s.v.

<sup>566</sup> Al-Ḥākim al-Nīsābūrī, Muḥammad b. °Abd Allāh b. Muḥammad Abū °Abd Allāh Ibn al-Bāʾi, conocido tradicionista (405/1014). Véase *EF* “Al-Ḥākim al-Naysaburi” [Robson, J.], s.v.

<sup>567</sup> Abū l-Qāsim Sulaymān b. Ayyāb b. Mutaʿīr al-Lajmī al-Ṭabarānī (360/971), importante tradicionista. Véase *EF* “al-Ṭabarānī” [Fierro, M.], s.v.

<sup>568</sup> Hadiz sano, incluido en las colecciones canónicas. Véase Bujārā, *Ṣaḥīḥ*, I, 11, hadiz 30.

<sup>569</sup> Traducción libre. Hunwick y Harrak optan por no traducir el término árabe, “m-ḥ-m-l” o “m-ʿ-m-l” dependiendo del manuscrito. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāʾ al-ṣuʿūd*, 18.

<sup>570</sup> Hunwick y Harrak introducen punto y aparte, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāʾ al-ṣuʿūd*, 18.

establecido el islam en Abisinia (*al-Ḥabaša*)<sup>571</sup>, y no poseyeron ni él ni sus compañeros muchos esclavos de entre ellos, como se ha dicho<sup>572</sup>. ¿Se mostraron reticentes a la hora de poseerlos como esclavos, o lo hicieron sin preocuparse? ¿El dictamen acerca de los cautivos importados de Abisinia es igual al dictamen acerca de los cautivos importados del “sudán” o es distinto?<sup>573</sup> Aclaradnos en qué difieren, y que Dios os recompense. Asimismo, existe la expresión de los alfaquíes “La esclavitud es un vestigio de la impiedad”: ¿Qué significa?

Por favor, apartad de esta cuestión el velo que la oscurece, y extinguid el tormento que nos consume por medio de una respuesta que examine detalladamente sus distintos aspectos, porque no hallamos quien sacie nuestra sed de ella de forma pormenorizada, excepto lo que pueda venir de vosotros, con la ayuda de Dios – ¡Ensalzado sea! –. Errar en esta cuestión conlleva un gran peligro, pues normalmente la sufren todas las regiones. Quiera Dios que te sea revelada la respuesta, pues Él – ¡Alabado sea! – es quien puede duplicar vuestro premio y aumentar vuestro tesoro.

Que Dios bendiga a nuestro señor Muḥammad y a su familia, y que la paz y las bendiciones de Dios sean de nuevo con vosotros, de parte de quien os consulta afligido, que espera la pronta misericordia de su Señor, el próximo, quien escucha la plegaria del que ora, Saʿīd b. Ibrāhīm al-ʿYirārī, que Dios le dé éxito y sea benevolente con él, que pide a quien encontrase este escrito se apresure a hacerlo llegar a Tombuctú al honorable alfaquí, Sīdī Aḥmad Bābā – que Dios prolongue sus

---

<sup>571</sup> El término árabe *Ḥabaš/Ḥabaša* designa a la tierra y las gentes de Abisinia, véase *supra*.

<sup>572</sup> La interpretación que proponen Hunwick y Harrak es distinta: “It has been established that in the days of the Prophet (ṣ) the Ḥabašha accepted Islam, and that many of them were owned by him and his companions, as has been stated”. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāʾ al-ṣuʿūd*, 18.

<sup>573</sup> Con toda probabilidad, el dictamen al que al-ʿYirārī se refiere es el transmitido por al-Wanṣārīsī sobre los esclavos abisinios (véase Anexo II, *infra*), ya que el *Miʿyār* parece ser su referencia jurídica principal.

bendiciones, proteja sus dominios y que le conceda extraordinarios premio y recompensa. ¡Que Dios, que no incumple sus promesas, le guarde! Por la gloria del Profeta – Dios lo bendiga y salve –, y de al-Jiḍr<sup>574</sup> y Elías<sup>575</sup> –la paz sea con ellos.

---

<sup>574</sup> Personaje legendario de la tradición musulmana, considerado profeta por algunos, y santo por otros. Mencionado en el Corán (18:65-82). Véase Franke, P., *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Beirut, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 2000; Aubaile-Sallenave, F., *Al-Khidr, "l'homme au manteau vert" en pays musulman: ses fonctions, ses caracteres, sa diffusion*, Bures-sur-Yvette, Groupe pour l'Etude de la Civilisation du Moyen-Orient, 2002.

<sup>575</sup> Profeta bíblico, *Ilyās* en la tradición musulmana.

*Escala para llegar a la sentencia sobre la esclavización  
de los negros o explicación y aclaración de las distintas  
clases de cautivos del bilād al-sūdān*

Alabado sea Dios, Señor de los mundos, y que Él bendiga y salve al Príncipe de los Enviados.

Quien necesita a su Señor, Aḥmad Bābā b. al-Hāỵỵ Aḥmad – que Dios - Ensalzado sea - lo inspire y lo ponga en el buen camino, que lo asista cuando esté satisfecho<sup>576</sup>, y que lo tenga muy próximo a Sí -, no hay fuerza ni poder si no es en Dios, el Altísimo, el Inconmensurable, dice: Hace tres años o más me fue hecha una pregunta desde la región de Tuwāt, que Dios - Ensalzado sea - guarde de los golpes de las calamidades y de la carestía, en la que leí tras la *ḥamdala*<sup>577</sup> y la *taṣlīya*<sup>578</sup>:

A los grandes y célebres alfaquíes, faros de la región del “sudán”, que se cuentan entre quienes pueden comprender y explicar las cuestiones (la cuestión). Especialmente al excelente alfaquí y beneficioso erudito Abū l-ʿAbbās Sīdī Aḥmad Bābā, a quien Dios conceda larga vida, instrumento de la religión, apoyo de quienes buscan obtener provecho. Fin.

---

<sup>576</sup> En el texto en imperfectivo.

<sup>577</sup> Acción de decir la fórmula “alabado sea Dios” (*al-ḥamdʿ li-llāhʿ*).

<sup>578</sup> Acción de decir la fórmula “que Dios lo bendiga y salve” (*ṣallà Allāhʿ ʿalay-hi wa-sallam*).

Digo: intenté responder<sup>579</sup> entonces, pero un obstáculo se cruzó en mi camino, haciendo que cayese el asunto en el olvido, hasta que ahora, a finales de este año de 1023/1614, vuelvo a recibir una petición para su respuesta.

Has de saber, señor, que, ¡por Dios!, no soy alfaquí, ni excelente, y que no merezco este apelativo, ni en realidad ni metafóricamente. Antes bien, ésta es mi realidad, y la descripción de mí mismo:

Por la vida de tu padre, no se ha de remontar  
la generosidad a *al-Mu<sup>c</sup>allā*<sup>580</sup>  
Mientras haya en el mundo un generoso  
Mas cuando la tierra se hace estéril y reseca  
Se hace pastar el ganado en los rastrojos. (Metro *wāfir*)

Tengo un nombre que no tiene quien le siga. Entonces no te  
dejes deslumbrar por él, si lo conocieras.  
No eres el primer caminante a quien embrujó la luna  
Ni el primer rastreador que se admiró del verdor de los  
restos del campamento. (Metro *basīt*)

Porque somos de Dios y a Él volveremos<sup>581</sup> por el camino de la ciencia y de sus gentes, la desaparición del sol, el eclipse y la ocultación de la luna, como prometió el Sincero, Dios lo bendiga y salve.

---

<sup>579</sup> Literalmente, “dedicarme a la escritura”.

<sup>580</sup> Según Kazimirski, “la septième flèche (dans le jeu de flèches), la meilleure, celle qui gagne sept lots”. Véase Biberstein Kazimirski, A. de, *Dictionnaire arabe-français*, Beirut, Librairie du Liban, 1944 (reimpresión de la edición de París: Maisonneuve et Larose, 1860), II, 357. Acerca del juego de las flechas entre los árabes, véase *EL<sup>2</sup>* “Maysīr” [Fahd, T.], s.v.

<sup>581</sup> Esta formula, que forma parte de una aleya coránica (2:155-156), se emplea en el mundo árabo-islámico cuando que se anuncia una defunción.

Esto es lo que dijisteis:

“¿Qué opináis acerca de los cautivos importados desde las regiones cuyas gentes han abrazado el islam, como la región de Bornu, °Afnu, Kano, Gao y Katsina, y otras semejantes, de cuyo islam tenemos noticia? ¿Es lícita su posesión o no?”<sup>582</sup>

Has de saber, y que Dios - Ensalzado sea - nos asista a ambos, que, como dijisteis, las gentes de esas regiones pertenecen al Islam, excepto °Afnu, cuya ubicación desconozco, y de la que no he oído hablar. Sin embargo, próximas a todas estas regiones hay otras en las que se encuentran infieles, a los que atacan los musulmanes, e (incluso) algunos son *dimmíes* y pagan el *jarāʾ*<sup>583</sup>, según tengo entendido y como es sabido. Quizá en esas regiones luchan unos sultanes con otros, atacando un sultán a su rival, cuyo territorio codicia<sup>584</sup>, capturando a quien tiene a mano, a pesar de ser musulmanes, y vendiéndolos, aunque sean musulmanes libres. Somos de Dios, y a Él volvemos<sup>585</sup>. Esto es común entre ellos en sus regiones, los de Katsina llevan a cabo algaras contra los de Kano, y así sucesivamente, aunque sus lenguas sean una, sus formas de hablar comunes<sup>586</sup>, y sus circunstancias similares. Los unos de los otros no saben más que si éste es de origen musulmán, y aquél de origen infiel. De ahí que sea tan ambigua la situación de los tratantes, pues no conocen la realidad de su mercancía.

---

<sup>582</sup> El autor no transcribe el texto del *istiftāʾ* punto por punto, sino que lo abrevia.

<sup>583</sup> El término *jarāʾ* designa tanto el impuesto que pagan los súbditos no musulmanes al gobernante musulmán, como el impuesto sobre la tierra aplicable a todos los musulmanes con capacidad de obrar. Véase *EF* “*Kharāj*” [Cahen, Cl., Lambton, A. K. S., Orhonlu, C., Šubhan, A.,] s.v.

<sup>584</sup> Hunwick y Harrak omiten la traducción de esta frase, véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāʾ al-ṣuʿūd*, 23.

<sup>585</sup> Véase *supra*.

<sup>586</sup> Literalmente, “unidas”.

Exponíais:

Es sabido que sólo la impiedad justifica jurídicamente la posesión, y que a quien compra un infiel le está permitido poseerlo, no siendo lícito en caso contrario. La conversión al islam después de concurrir dicha condición no impide que continúe la posesión<sup>587</sup>.

La respuesta es que esto es así, pero siempre que el sujeto no esté sujeto a pacto (*ṣulḥ*) o *ḍimma*, y esto es condición *sine qua non*.

Preguntabais:

¿Acaso en estas regiones citadas de los musulmanes del “sudán”, fueron sus gentes reducidas a la esclavitud siendo infieles, convirtiéndose al islam con posterioridad, en cuyo caso no habría perjuicio, o no sucedió así?<sup>588</sup>

La respuesta es que (dichas regiones) se convirtieron (*aslamū*) al islam sin que nadie se apoderase de ellos, como las gentes de Kano, Katsina, Bornu y Songhay. Nunca hemos oído que nadie hubiera esclavizado a sus habitantes antes de su islamización, y entre ellos hay quien lleva mucho tiempo siendo musulmán, como las gentes de Bornu o del Songhay.

Consultabais:

Pues ya algunos cadíes del “sudán” habían referido que el *imām* que las conquistó cuando (sus habitantes) eran infieles eligió que (éstos) permanecieran (siendo esclavos).<sup>589</sup>

---

<sup>587</sup> En este caso, el fragmento reproduce directamente el *istiftāʾ*.

<sup>588</sup> El autor abrevia en este fragmento el texto original del *istiftāʾ*.

Mi respuesta es que esto no lo hemos oído nunca, y que no tenemos noticia de ello. Preguntad a ese cadí del “sudán” quién fue ese *imām*, en qué momento conquistó esas regiones, y cuáles fueron éstas. Que os aclare específicamente todo eso, pues (sospecho) que sus afirmaciones están próximas a la falta de rigor. Si investigáis ahora, no encontraréis a nadie que os confirme su veracidad. Todo aquello que se elabore sobre dichas afirmaciones no debe constituir un ejemplo a seguir, pero Dios - Ensalzado sea - lo sabe mejor. Consultad las palabras del *imām* Walī al-Dīn Ibn Jaldūn relativas a las gentes de Bornu, que se citarán más adelante<sup>590</sup>, si Dios - Ensalzado sea - quiere.

Preguntabais: “¿Es esto cierto o no?”. La respuesta, como resulta evidente y convence a la razón<sup>591</sup>, es que no es cierto.

Preguntabais:

¿Y cómo ocurre esto en Bornu, (siendo) la sede de su sultanato, desde donde nos llegan abundantemente? ¿Son ellos también esclavos o no?<sup>592</sup>

La respuesta es que son musulmanes libres que abrazaron el islam hace mucho tiempo. Sin embargo, en su proximidad hay infieles a los que atacan, de los que se apropian y venden, como hemos indicado previamente. En su *Gran Historia*,

---

<sup>589</sup> Aḥmad Baba reproduce el fragmento del *istiftāʾ*, aunque las dos últimas palabras no aparecen en uno de los manuscritos de la obra. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 24 y 54 (texto árabe).

<sup>590</sup> Hunwick y Harrak proponen “later”, Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 24.

<sup>591</sup> Hunwick y Harrak omiten la traducción de este fragmento. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 24.

<sup>592</sup> El autor reproduce casi exactamente el fragmento del *istiftāʾ*.



el *imām* erudito Walī al-Dīn Ibn Jaldūn, en la sección en la que refiere noticias del gobierno de los Ḥafṣíes<sup>593</sup> en Túnez, señala:

En el año 55, es decir 655, llegaron a Túnez el los presentes del rey de Kanem, que es el dueño de Bornu, al sur de Trípoli. Entre ellos había una jirafa, animal extraño, criatura repugnante, adornada de lunares (*šibāh*)<sup>594</sup>. En Túnez supuso una gran atracción, entre otras cosas<sup>595</sup>.

Después de eso, en la sección referida a los reyes de territorios del “sudán” vecinos del Magreb, dice:

Entre los pueblos del “sudán” está Tāyura, vecino de Kanem. Son un gran pueblo, en el que el islam es mayoritario. Son dueños de la región hasta el Fezzān<sup>596</sup>. Entre ellos y el Estado Ḥafṣí hubo intercambios de presentes desde la constitución de éste. Por el oeste son vecinos de Gao, Wangara y Takrūr<sup>597</sup>.

Y continúa:

Cuando Ifrīqiya<sup>598</sup> fue conquistada, los comerciantes penetraron en su región occidental, y no encontraron ningún reino más importante que el de Gana, vecino al

---

<sup>593</sup> Se refiere a la dinastía Ḥafṣí (627-982 H./1229-1574 C.), que reinó en Ifrīqiya, la parte oriental del Magreb. Véase *EF*<sup>2</sup> “Ḥafṣids” [Idris, H. R.], s.v.

<sup>594</sup> Según Kazimirski, “graine de cresson”, que podría traducirse por “manchas”. Véase Biberstein Kazimirski, A. de, *Dictionnaire*, I, 1188.

<sup>595</sup> Walī al-Dīn Ibn Jaldūn, *Kitāb al-ʿibar wa-dīwān al-mubtadaʾ wa-l-jabar fī ajbār al-ʿarab wa-l-ʿaḡam wa-l-barbar*, Beirut, Dār al-Fikr, 1981-1983, vol. 6, 417.

<sup>596</sup> Región desértica del sur de la actual República Libia.

<sup>597</sup> Ibn Jaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, vol. 6, 265-266.

<sup>598</sup> Véase *supra*.

Océano Atlántico en su límite occidental. Eran el pueblo más importante, con un gran territorio, cuya capital era Gana, dos ciudades en las dos orillas del río<sup>599</sup>, de las ciudades más importantes y pobladas del mundo, como menciona el autor del *Kitāb Rūyār*<sup>600</sup> y del *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*<sup>601</sup>. En su límite oriental los vecindaba otra nación llamada *Ṣuṣū*<sup>602</sup>, con dos *ṣad* con *ḍamma*. Después de ella se encuentra otro pueblo denominado Mali, y después otro conocido como Gao<sup>603</sup>.

Y prosigue diciendo:

Después se debilitó el poder de las gentes de Gāna, vinieron a menos, a la vez que se agravó<sup>604</sup> el asunto de los Almorávides<sup>605</sup>. Eran estos un pueblo limítrofe con

---

<sup>599</sup> Hunwick y Harrak traducen el término *nīl* por “Nilo”, basándose en la concepción legendaria de dicho río que tenían los geógrafos árabes medievales. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāy al-ṣuʿūd*, 26. Véase también *El*<sup>2</sup> “Al-Nīl” [Kramers, J. H.], s.v.

<sup>600</sup> Se refiere a la obra *Nuzhat al-muštāq fī jtirāq al-āfāq*, del geógrafo ceutí al-Idrīsī (véase *supra*), Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Idrīs al-ʿAlī (m. 560/1165). La obra también se conoce como *Kitāb Rūyār*, porque fue escrita para el rey Roger II de Sicilia. Véase *El*<sup>2</sup> “al-Idrīsī” [Oman, G.], s.v.

<sup>601</sup> Se refiere a la obra *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, del geógrafo andalusí Abū ʿUbayd al-Bakrī (m. 487/1094). Véase *El*<sup>2</sup> “Abū ʿUbayd al-Bakrī” [Lévi-Provençal, E.], s.v.

<sup>602</sup> Grupo pagano del antiguo Mali, asentado en las costas de Guinea, Véase Iliffe, J., *África*, 98.

<sup>603</sup> Ibn Jaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, vol. 6, 266.

<sup>604</sup> Hunwick y Harrak proponen “grew powerful”. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāy al-ṣuʿūd*, 26.

<sup>605</sup> Literalmente, “los velados”. El autor emplea el término *al-mulattimūn*, muy frecuente en las fuentes árabes, en las que los Almorávides eran designados por uno de sus rasgos distintivos: cubrirse la cara (la boca y la nariz) con uno de los pliegues del turbante. Véase *El*<sup>2</sup> “Al-Murābiṭūn” [Norris, H. T., y Chalmers, P.], s.v.

Gāna en su costado septentrional, la región de los beréberes, como mencionamos. Se hicieron más fuertes que los pueblos del “sudán”, y se adueñaron de sus fortalezas, y les obligaron a pagar tributos y la *ʿizya*. Atrajeron a muchos al islam, que adoptaron como su religión. Después de aquello se disipó el poder de las gentes de Gana, que fueron vencidas por los *Ṣuṣu*, sus vecinos entre los pueblos del “sudán” en aquellos lugares, quienes los esclavizaron y los destruyeron en su totalidad. Después fueron las gentes de Mali quienes se hicieron más numerosas de entre los pueblos del “sudán” en aquellos lugares y vencieron y conquistaron a los *Ṣuṣu*<sup>606</sup>.

Y dice más adelante: “Y eran musulmanes”, entre otras cosas.

Preguntabais: “¿Su territorio fue conquistado por la fuerza de las armas o por medio de un pacto?”. La respuesta es que lo que resulta evidente por medio del discurso de Ibn Jaldun y de otros es que se islamizaron por su propia voluntad.

Preguntabais también: “Igualmente, de quien no se conozca el origen, se ignore su situación, y no se sepa si fue antes esclavo que musulmán, ¿es lícita la compra y venta sin indagarlo? ¿Es obligatoria la indagación, o es sólo recomendable?”. La respuesta es que sabes que la causa de la esclavitud es la impiedad, y que los no musulmanes del “sudán” son a este respecto iguales a los demás infieles, judíos, persas, beréberes u otros de quienes consta su permanencia en la impiedad y su falta de conversión al islam, como se deducirá de las palabras de la *Mudawwana*<sup>607</sup> al final de este capítulo. Es la prueba de que no hay diferencia entre todos los infieles a este respecto. Es correcta la posesión de quien fue hecho prisionero sin ser musulmán, fuera quien fuese, al contrario de quien se convirtió al islam por su propia voluntad, sin importar a qué grupo perteneciese, como las gentes de Kano, Bornu, Songhay, Katsina, Kābura, Mālī y algunos Zakzak, que son musulmanes libres cuya posesión es absolutamente ilícita. Este es también el caso de la mayoría de los Fulani, excepto lo que sabemos de una parte de ellos más allá de

---

<sup>606</sup> Ibn Jaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, vol. 6, 266.

<sup>607</sup> Véase *supra*.

Yenné, de quienes se dice que son infieles, no sé si desde su origen, o si apostataron. Es cierto que quizá litiguen entre ellos y se ataquen los unos a los otros.

Como dicen los *Nawāzil* de Abū l-Aṣḥab Ibn Sahl, “lo normal es que quien reclame para sí la libertad, y declare provenir de una región en la que abunda la venta de personas libres, y reconozca el dueño que fue adquirido de esa región, como dicen Muḥammad b. al-Walīd y Yahyà b. ʿAbd al-ʿAzīz, es el dueño quien debe probar (el estatus) de esclavitud; pero como dicen Saḥnūn e Ibn Lubāba, la evidencia debe proveerla quien reclama la libertad. Abū ʿAlī<sup>608</sup> había dado esa opinión legal, como lo hicieron nuestros compañeros a causa de la penuria de los tiempos (que estaban viviendo), pero yo no opino así. Y dijo Ibn Zarb “recae sobre el dueño demostrar la licitud de la compra de quien posea”. Y así es como se solía opinar en tiempos de la rebelión de Ibn Ḥafṣūn<sup>609</sup>, fin de la cita. Lo menciona<sup>610</sup> en las cuestiones acerca de la manumisión, antes (del capítulo) de los matrimonios, y se extiende en muchos detalles con sus respuestas acerca de la esclavitud, demasiados para mencionarlos aquí, y que se pueden consultar en el texto original<sup>611</sup>.

Sobre lo que dicen todos los anteriormente mencionados, nuestro señor el alfaquí ejemplar Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt consideró en su tiempo que se debía apartar de su dueño a quien reclamase la libertad, hasta comprobar (si era lícita) la posesión o hasta que se sentencie la liberación. Sobre esto también emitíó un dictamen el erudito alfaquí Majlūf al-Balbālī, que decía así: “el origen de la

---

<sup>608</sup> En la obra *Mawāhib al-ʿyālīl*, de al-Ḥaṭṭāb al-Ruʿaynī de quien Aḥmad Bābā toma seguramente esta opinión, el jurista al que el *Miʿrāy* designa como Abū ʿAlī es Abd al-Aʿlā, pero no me ha sido posible localizarlo con esos datos. Véase Anexo II, *infra*.

<sup>609</sup> ʿUmar b. Ḥafṣūn (m. 305/918), véase *supra*.

<sup>610</sup> No me ha sido posible determinar con claridad el sujeto de esta frase.

<sup>611</sup> Literalmente, “allí”. Acerca de esclavos que reclaman la libertad por haber sido capturados en regiones donde abunda la venta de musulmanes libres, véase Ibn Sahl, *al-Aḥkām al-kubrā*, 168.

esclavitud es la impiedad, y (en ello) los infieles del “sudán” son como los cristianos, sólo que ellos son paganos<sup>612</sup>. Y los musulmanes de entre ellos, como la gente de Kano, Katsina, Bornu, Gobir y todo el Songhay, son musulmanes, cuya esclavización no está permitida. Aunque algunos de ellos se dediquen a tiranizarse y a lanzarse sus algaras mutuamente (en contra de lo permitido, *ẓulm*<sup>an</sup>), como hacen los árabes que oprimen a los musulmanes libres y los venden (en contra de lo permitido), no es lícita la compra de nada que les pertenezca. A quien se sepa que proviene de esa región, y así lo confirme, se le aparta de su camino y se le concede la libertad, de acuerdo con la opinión de los juristas de al-Andalus, como Ibn ʿAttāb<sup>613</sup> y otros, de los que sólo disiente Ibn Lubāba. Así también opinaron los jueces de Fez, y al igual que ellos nuestro señor Maḥmūd, cadí de Tombuctú, quien admitía su testimonio sin requerir que se proveyese la prueba de que procedían de esas regiones. Quien desee estar en paz consigo mismo no debe comprar más que a quien nombre su origen y se examine si éste pertenece a las regiones del islam o a las de los infieles. Es ésta una gran desgracia, que extiende la calamidad por doquier en estos tiempos”<sup>614</sup>.

Concluye la respuesta dada por el *šayḥ* Majlūf de forma abreviada, tal y como la encontré referida a él. De lo que acabo de relatar, se deduce la respuesta a vuestra pregunta “¿Se acepta el testimonio del esclavo acerca de ello, o no?”

Exponíais:

“En alguno de los dictámenes del alfaquí y erudito Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Hilāl encontramos que el desistir en la posesión de dichos cautivos en caso de duda

---

<sup>612</sup> Literalmente “zoroastras”, *maʿyūs*.

<sup>613</sup> Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn ʿAttāb b. Muḥsin (462/1069), alfaquí y muftí cordobés. Véase Vidal, F., “Ibn ʿAttāb, Abū ʿAbd Allāh”, en Lirola Delgado, J., y J. M. Puerta Vélchez (dirs.), *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes*, Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2002, I, 518-520.

<sup>614</sup> Véase *infra*.

pertenece a la categoría del escrúpulo religioso”<sup>615</sup>. Esto parece, pero sólo Dios lo sabe, como si se dedujese de la opinión de Ibn Lubāba: “porque su ser (el del esclavo) está en su poder y en sus manos (las del dueño)”. Él consideraba que apartarse de su camino y renunciar a esa posesión era una cuestión de escrúpulo religioso, de acuerdo con la opinión de la comunidad, pero sólo Dios lo sabe.

Preguntabais también:

¿Pertenece esto a la categoría de la duda sobre el impedimento, que no tiene efectos, como la duda en el divorcio? ¿O pertenece a la categoría de la duda acerca de la condición, y por tanto hace obligatoria la preexistencia de aquello que la condición implica, como la duda en lo que se ha referido (*al-ḥadaṭ*)?

La respuesta es que la cuestión pertenece a la categoría de la duda acerca de la causa (*šakk fī l-sabab*) por lo que parece evidente, pues la causa de la esclavitud es la impiedad, considéralo con atención, pues sólo Dios lo sabe<sup>616</sup>.

Preguntabais:

¿Se tiene constancia de que el Profeta –Dios lo bendiga y salve – y sus compañeros indagasen acerca de este asunto cuando querían comprar un esclavo?

La respuesta es que la gente en su tiempo – Dios lo bendiga y salve – y en el de sus compañeros – Dios esté satisfecho de ellos – era mayoritariamente infiel, y era (de sobra) conocido que los cautivos que se poseían entonces también lo eran, porque también se conocía en aquellos tiempos a todos los que se convertían al islam. Los abisinios en aquel momento eran infieles, excepto quien se convertía, como al-

---

<sup>615</sup> A partir de aquí el fragmento reproducido por el autor difiere considerablemente del *istiftāʾ*, véase *supra*.

<sup>616</sup> Véase en Anexo II, *infra*, la coincidencia entre este pasaje y la fetua de al-Wanšarīsī sobre los esclavos Hausa.

Naŷāšī, quiero decir Aṣḥama<sup>617</sup>, y otros que se separaron de su gente. Después, tras su muerte, permanecieron (los abisinios) en la infidelidad, por lo cual era lícita la posesión de los esclavos que se tuviesen de entre ellos, pues sus dueños conocían con certeza sus circunstancias y su paganismo. Ninguna opinión jurídica<sup>618</sup> permite su posesión o la de otros, si no es por medio de la impiedad, ya que al apóstata ni se le obliga a permanecer en la infidelidad, ni se le esclaviza.

En cuanto al hadiz que referíais de la obra de Ŷalāl al-Dīn al-Suyūṭī titulada *Azhar al-<sup>c</sup>urūš fi-ajbār al-Ḥubūš*, procedente de al-Ḥākim<sup>619</sup>, quien lo tomó de Ibn Masūd, que decía que Noé se estaba lavando cuando se dio cuenta de que su hijo le observaba, por lo cual le increpó diciéndole: “¿Me baño y me miras? ¡Qué Dios cambie tu color!”, y se volvió negro, y es el padre de los negros<sup>620</sup>. Yo lo encontré en su obra *Raf<sup>c</sup> šaʿn al-ḥubšān*, en la que dice: “En cuanto a su color negro, dijo Ibn al-Ŷawzī: resulta obvio que fue creado así sin causa evidente<sup>621</sup>. Nosotros ya transmitimos que los hijos de Noé se repartieron la Tierra, y que los hijos de Sem se asentaron en el centro de la misma, y eran morenos y blancos. Los hijos de Jafet se asentaron en las regiones del norte y el este, y eran de color bermejo y alazán. Los hijos de Cam se asentaron en las regiones del sur y del oeste, y su color cambió. Y dijo (también) Ibn al-Ŷawzī: en cuanto a Noé, referimos que sus partes púdicas

---

<sup>617</sup> Otro de los nombres por los que es llamado al-Naŷāšī en las fuentes árabes, véase *supra*.

<sup>618</sup> Literalmente, “significado”, *ma<sup>c</sup>nà*.

<sup>619</sup> Al-Ḥākim al-Nīsābūrī, véase *supra*.

<sup>620</sup> Este fragmento y los siguientes pertenecen a la obra *Raf<sup>c</sup> šaʿn al-ḥubšān*, de al-Suyūṭī, en concreto al capítulo VII, que trata acerca de las causas del color de piel negro. Véase al-Suyūṭī, *Raf<sup>c</sup> šaʿn al-ḥubšān*, 370.

<sup>621</sup> Hunwick y Harrak proponen “apparent reason”. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 31 (de la trad. inglesa).

quedaron al descubierto, y que Cam no las cubrió, y (por eso) invocó a Dios contra él, algo que no consta y que no es verdad<sup>622</sup>.

[Al-Suyūṭī] añade: Digo: esto se basa en lo que Umm al-Faḍl<sup>623</sup> refirió al respecto<sup>624</sup>, quien lo tomó de Abu Ishāq al-Ta<sup>c</sup>ālabbī<sup>625</sup>, quien lo tomó a su vez de Abū l-Ḥasan al-Dawūdī<sup>626</sup>, quien lo tomó de Abu Muḥammad al-Sarajī<sup>627</sup>, quien lo tomó de Abu Ishāq al-Šāsī<sup>628</sup>, quien lo tomó de <sup>c</sup>Abd Allāh b. Ḥumayd<sup>629</sup>, quien lo tomó de Hūd b. Jalīfa<sup>630</sup>, quien lo tomó de <sup>c</sup>Awf<sup>631</sup>, quien lo tomó de<sup>632</sup> Qasāma b. Zuhayr<sup>633</sup>,

---

<sup>622</sup> Al-Suyūṭī, *Raf<sup>c</sup> ša<sup>n</sup> al-ḥubšān*, 370.

<sup>623</sup> Umm al-Faḍl Ḥaṣṣar bint Muḥammad al-Muqaddasī, maestra de al-Suyūṭī. Véase al-Suyūṭī, *Raf<sup>c</sup> ša<sup>n</sup> al-ḥubšān*, 89.

<sup>624</sup> Hunwick y Harrak proponen “this is supported by what Umm al-Fadl informed me of through my study with her”. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbukī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 31 (de la trad. inglesa).

<sup>625</sup> No me ha sido posible localizar este personaje, que en la obra de al-Suyūṭī es al-Ba<sup>c</sup>ī. Véase al-Suyūṭī, *Raf<sup>c</sup> ša<sup>n</sup> al-ḥubšān*, 371.

<sup>626</sup> Abū l-Ḥasan <sup>c</sup>Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Muẓaffar b. Muḥammad b. Dāwūd b. Aḥmad b. Mu<sup>c</sup>ād b. al-Ḥakam al-Dāwūdī (m. 467/1075), alafquí y tradicionista de Bušan̄y, localidad cercana a la actual Herat (Afganistán), véase Kahhala, <sup>c</sup>U. R., *Mu<sup>c</sup>ṣam al-mu<sup>n</sup>allifn*, V, 192.

<sup>627</sup> <sup>c</sup>Alī b. Aḥmad Abū l-Ḥasan al-Sarajī (m. 289/901), tradicionista. Véase al-Suyūṭī, *Raf<sup>c</sup> ša<sup>n</sup> al-ḥubšān*, 89.

<sup>628</sup> No me ha sido posible localizar este personaje, que en la obra de al-Suyūṭī es al-Šāmī. Véase al-Suyūṭī, *Raf<sup>c</sup> ša<sup>n</sup> al-ḥubšān*, 371.

<sup>629</sup> Abū Muḥammad al-Kuṣī, conocido como <sup>c</sup>Abd (y no <sup>c</sup>Abd Allāh) b. Ḥumayd (m. 249/863), tradicionista, véase al-Suyūṭī, *Raf<sup>c</sup> ša<sup>n</sup> al-ḥubšān*, 89.

<sup>630</sup> Según al-Suyūṭī, Hūdā b. Jalīfa al-Taḳāfī, Abū l-Ašhab al-Baṣrī (m. 216/831), tradicionista de Basora, que vivió en Bagdad, véase al-Suyūṭī, *Raf<sup>c</sup> ša<sup>n</sup> al-ḥubšān*, 371.



que dijo: Escuché a al-Ašʿarī<sup>634</sup> decir: el Enviado de Dios – Dios lo bendiga y salve – dijo “Adán (*Ādam*) fue creado de un puñado que (Dios) cogió de toda la tierra, y sacó de la riqueza (*al-qadr*) de ésta a sus descendientes, entre los cuales estaban el rojizo, el blanco y el negro, el sencillo<sup>635</sup>, el triste, el pérfido y el bueno”. Este hadiz verdadero lo transmite al-Ḥākim en *al-Mustadrak*<sup>636</sup>, y es en el que se apoya la causa de su color negro, que se relaciona con la arcilla de la que fueron creados. En cuanto a lo que negó Ibn al-ʿAwwāl, Ibn ʿAṭīr lo transmite en su *Taʾrīj*<sup>637</sup>, donde dijo:

---

<sup>631</sup> ʿAwf b. Abī ʿĀmilā, Abū Sahl al-Baṣrī al-Aʿrābī (m. 146/763), tradicionista de Basora, véase al-Suyūṭī, *Rafʿ šaʿn al-ḥubšān*, 371.

<sup>632</sup> En el texto de al-Suyūṭī aparece entre los nombres de ʿAwf y de Qasāma b. Zuhayr la partícula *ʿan*, que parece haber sido mal copiada en el fragmento que reproduce Aḥmad Baba, donde se lee *bin*. Al-Suyūṭī, *Rafʿ šaʿn al-ḥubšān*, 370.

<sup>633</sup> Qasāma b. Zuhayr al-Māzinī al-Tamīmī al-Baṣrī (m. 80/699), famoso seguidor de los compañeros del profeta Muḥammad (*tabīʿī*), véase al-Suyūṭī, *Rafʿ šaʿn al-ḥubšān*, 371.

<sup>634</sup> ʿAbd Allāh b. Qays Abū Musā al-Ašʿarī (m. 44/664), uno de los primeros conversos al islam, emigró de la Meca a Medina, véase al-Suyūṭī, *Rafʿ šaʿn al-ḥubšān*, 130.

<sup>635</sup> Literalmente, “fácil”.

<sup>636</sup> Se refiere a la obra *Al-Mustadrak ʿalā l-Ṣaḥīḥayn*, de al-Ḥākim al-Nīsābūrī.

<sup>637</sup> Se refiere a la obra *Taʾrīj al-rusul wa-l-mulūk*, de al-Ṭabarī.

“Salāma<sup>638</sup> nos transmitió de Ibn Ishāq<sup>639</sup>, lo siguiente: “cuentan<sup>640</sup> las gentes de la Torah que esto sucedió por una maldición que Noé lanzó sobre Cam. Lo que ocurrió fue que las partes púdicas de Noé quedaron al descubierto mientras dormía, y que Cam, viendo la escena, no las cubrió, mientras que Sem y Jafet al verlas les arrojaron un paño y las ocultaron. Cuando Noé despertó de su sueño y supo lo que habían hecho con él Cam, Sem y Jafet, bendijo a Sem, y condenó a Cam a ser esclavo de sus dos hermanos”. Y añade Ibn Ŷarīr: “Otros aparte de Ibn Ishāq dicen que Noé pidió que los profetas y los enviados surgieran de la descendencia de Sem, y que los reyes surgieran de la descendencia de Jafet, mientras que condenó a Cam a que cambiase su color, y que sus descendientes fueran esclavos de Sem y Jafet”<sup>641</sup>. Fin.

En cuanto a lo que decíais acerca del nombre de la obra *Azhār al-<sup>c</sup>Urūš*, yo lo encontré en la región de Dar<sup>c</sup>a, pero ahora dudo de que fuera ése o su resumen, *Nūr al-gabaš fī ajbār al-Ḥabaš*<sup>642</sup>.

Así lo mencionó el *imām* y fiel<sup>643</sup> erudito Ibn Jaldūn en su *Gran Historia*, llamada *Kitāb al-<sup>c</sup>ibar wa-dīwān al-mubtadaʿ wa l-jabar fī ajbār al-<sup>c</sup>arab wa l-*

---

<sup>638</sup> Abū <sup>c</sup>Abd Allāh al-Azraq Salāma b. al-Faḍl al-Abraš al-Anṣārī (m. 191/806), tradicionista, discípulo de Ibn Ishāq, véase al-Suyūṭī, *Raf<sup>c</sup> ṣaʿn al-ḥubšān*, 227.

<sup>639</sup> Abū Bakr/<sup>c</sup>Abd Allāh Muḥammad Ibn Ishāq b. Yasār b. Jiyār (m. hacia 150/767), tradicionista de Medina, uno de los mayores expertos en la vida del Profeta. Véase *EF* “Ibn Ishāk” [Jones, J. M. B.], s.v.

<sup>640</sup> Según Kazimirski, la raíz “z-<sup>c</sup>-m” “s’emploie le plus souvent quand on rapporte les paroles des autres sans vouloir en garantir la vérité. Véase Biberstein Kazimirski, A. de, *Dictionnaire*, I, 992.

<sup>641</sup> Al-Suyūṭī, *Raf<sup>c</sup> ṣaʿn al-ḥubšān*, 371-372.

<sup>642</sup> Parece haber en el texto cierta confusión entre la obra de al-Suyūṭī antes mencionada (véase *supra*), y esta obra de Ibn al-Ŷawzī, cuyo título correcto es *Tanwīr al-gabaš fī faḍl al-sūdān wa-l-ḥabaš*, editada por M. A. Ibrāhīm, Rabat, Dār al-Šarīf, 1998.

*‘aŷam*<sup>644</sup>: “En cuanto a los climas lejanos al trópico<sup>645</sup>, como el primero, el segundo, el sexto o el séptimo”<sup>646</sup>, y sigue:

“Algunos genealogistas de aquellos que ignoran la naturaleza de las cosas<sup>647</sup> creían que los negros eran los descendientes de Cam, hijo de Noé. Éstos se caracterizaban por el color negro a causa de una maldición que les lanzó su epónimo, cuya huella se refleja en el color y en la esclavitud que Dios le otorgó como consecuencia. (Sin embargo), la maldición de Noé que aparece en la Torá no hace mención del color negro, sino sólo a que los descendientes de Cam fueran esclavos de la de sus dos hermanos, nada más. Lo que se dice en relación al color negro de Cam es una falta de conocimiento del calor y el frío y sus efectos en el ambiente y en los seres vivos que en él habitan. Dicho color abarca los climas primero y segundo, cuyo ambiente está influido por el calor reduplicado del sur, donde cae perpendicularmente sobre sus cabezas dos veces al año, cercanas la una de la otra. La perpendicularidad se prolonga a lo largo de las estaciones, la luz aumenta a causa de ella, y persiste un fuerte estío, que ennegrece su piel por el calor extremo. En cambio, frente a estos dos climas se encuentran sus equivalentes en el norte, los climas sexto y séptimo. El color blanco abarca a los habitantes de ambos, pues el frío extremo del norte determina la naturaleza de su ambiente, ya que el sol permanece en

---

<sup>643</sup> *Wā‘iya*, según Kazimirski: “Qui serre, qui cache, qui conserve”. Sería algo así como una persona que guarda un tesoro de sabiduría en su interior. Véase Biberstein Kazimirski, A. de, *Dictionnaire*, vol. 2, 1571.

<sup>644</sup> El título no está completo, falta “*al-barbar*”.

<sup>645</sup> *I‘tidāl*, según Kazimirski “équinoxe du printemps, symétrie, proportion, équilibre”, véase Biberstein Kazimirski, A. de, *O Cit.*, vol. 2, 192.

<sup>646</sup> Ibn Jaldūn, *Kitāb al-‘ibar*, vol. 1, 104.

<sup>647</sup> Literalmente, “las cualidades de todas las cosas creadas”. Hunwick y Harrak proponen “the way in which the world works”. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu‘ūd*, 33 (de la trad. inglesa).

el horizonte durante un abrir y cerrar de ojos, y no se eleva hasta la perpendicularidad ni hasta sus proximidades. (En ellos) el calor es débil y el frío es intenso durante todas las estaciones. El color de sus gentes se aclara, llegando incluso al blanco extremo, a lo cual acompañan como consecuencia del frío extremo el azul de los ojos, la blancura de la piel y los cabellos rubios”<sup>648</sup>.

Consulta el resto del texto, pues es muy extenso. A ello se refería Ibn Sīnā<sup>649</sup> en su poema en metro *rayāz* sobre la medicina:

El calor del país de los *Zany*<sup>650</sup> cambió sus cuerpos hasta revestir  
sus pieles de negrura/

Los esclavos se ganaron la blancura, hasta que relucieron de  
suavidad sus pieles<sup>651</sup>.

Preguntabais:

¿Qué quiere decir que los descendientes de Cam fuesen los esclavos de Sem y Jafet? Si hubiese querido referirse a los infieles de entre ellos, no se habría ceñido específicamente a su descendencia, ni a la de sus hermanos, Sem y Jafet, porque es lícita la esclavización del infiel, ya sea negro o blanco.

La respuesta es que ésa es la doctrina jurídica al respecto, y que (la esclavitud) no es específica de ellos, sino que todo infiel, sea de la descendencia de Cam o no, puede ser esclavizado si permanece en su impiedad original, sin que haya

---

<sup>648</sup> Ibn Jaldūn, *Kitāb al-‘ibar*, vol. 1, 105.

<sup>649</sup> Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh Ibn Sīnā, conocido como Avicena (428/1037), uno de los más grandes médicos y filósofos de la cultura islámica. Véase *EF*<sup>2</sup> “Ibn Sina” [Goichon, A. M.], s.v.

<sup>650</sup> El término *zany* designa en las fuentes árabes medievales tanto al país como a los habitantes del África Oriental, concretamente la zona en la que se ubica la actual Somalia.

<sup>651</sup> Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh Ibn Sīnā (Avicena), *al-Urṣūza fī l-ṭibb*, 22.

diferencia entre las diferentes razas. Quizá su maldición sólo afectase a la mayoría de ellos, no a todos. Como dice el hadiz<sup>652</sup>: “Rogué al Señor que no hiciera perecer a mi comunidad (*umma*) por la sequía, y me lo concedió”, que continúa diciendo: “Rogué al Señor que no les enviase problemas y no me lo concedió.”

En cuanto al hadiz que dice: “Tened en consideración a los negros, pues tres de ellos son señores en el Paraíso (hasta el final)”, contiene la orden de tratarlos con cuidado para quienes más se distancian de ellos por algunas de sus características reprensibles y por su general exigüidad de elegancia. El Profeta sólo lo ordenó, aunque Dios lo sabe mejor, e hizo hincapié en ello, por la rapidez (de los negros) en someterse y obedecer, porque se dejan conducir hacia donde se los conduzca, y porque se apresuran a convertirse al islam, por lo que quizá fueran señores del Paraíso como los mejores musulmanes, (y así otros, de sus señores). Al-Ŷalāl al-Suyūṭī menciona muchos de ellos en su obra *Kitab rafʿ šaʿn al-ḥubšān*.

En cuanto al hadiz “Vuestros hermanos son vuestros esclavos”, contiene una exhortación a la benevolencia para quienes son poseídos, al igual que para con otros, que deben ser tratados con dulzura y compasión, pues la esclavitud de por sí rompe los corazones, por cuanto en ella hay de subyugación y opresión, especialmente cuando se está lejos de la patria.

Hasta al extranjero de larga capa se le toma por criado. (Metro *basīṭ*)

Éste y todos son hijos de Adán, y por eso dijo el Profeta – Dios lo bendiga y salve – “Dios te hizo su dueño, y si hubiera querido, le habría hecho dueño de ti”, a modo de advertencia acerca de la plenitud de su gracia en ti por medio del islam, y de su desgracia y la de sus antepasados por la impiedad, que los condujo a la esclavitud, y sólo Dios excelso lo sabe.

---

<sup>652</sup> El hadiz está incluido en la compilación de Muslim, véase *Ṣaḥīḥ*, vol. 2, 1215, hadiz 7442.

Y en cuanto al hadiz “Dios los puso en vuestras manos”, preguntábais: “¿Se refiere a aquél cuya esclavitud coincidió con su incredulidad, o no tiene nada que ver con ello? ¿Qué significa entonces?”. La respuesta, y sólo Dios lo sabe, es que con ello el Profeta se refería a quien es poseído por razón de su impiedad, que es la causa de la esclavitud, aunque se convirtiese después al islam o permaneciese en la impiedad. Estudiad con atención el caso de Abū Luʾluʾa, a quien Dios – Ensalzado sea – maldiga, esclavo de al-Mugīra b. Šuʿba<sup>653</sup>, asesino de ʿUmar b. al-Jaʿṭāb<sup>654</sup> – Dios esté satisfecho de él – , a quien afligía el peso de la pena (que había recaído) sobre él. ʿUmar b. al-Jaʿṭāb – Dios esté satisfecho de él – le ordenó de pagar cuanto era capaz, pretendiendo con ello consultar a al-Mugīra de forma sutil. Sin embargo, era tan malvado éste renegado de Dios que no tuvo paciencia de esperar que le hablase para evitar su maldad, y cometió su gran aberración, tal y como recoge el *Ṣaḥīḥ*<sup>655</sup>.

Exponíais:

Pues en la época del Enviado de Dios – Dios lo bendiga y salve – ya había quedado establecido el islam en Abisinia, y él y sus compañeros poseyeron muchos

---

<sup>653</sup> Al-Mugīra b. Šuʿba fue compañero del Profeta, y ejerció varios puestos políticos en la época de los califas ortodoxos y en la primera época omeya. De moral cuestionable, su esclavo Abu Luʾluʾa, que aparece en este fragmento, asesinó al califa ʿUmar. Véase *EI*<sup>2</sup> “al-Mughīra b. Shuʿba” [Lammens, H.], *s.v.*

<sup>654</sup> Segundo califa del islam (13/634-23/644). Véase *EI*<sup>2</sup> “ʿUmar b. al-Khaṭṭāb” [Levi Della Vida, G., Bonner, M.], *s.v.*

<sup>655</sup> Esta narración, como tal no se encuentra en las colecciones canónicas de hadiz, donde sólo se indica que Abu Luʾluʾa asesinó al califa ʿUmar. Véase Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, II, 730, hadiz 3747. El motivo de este asesinato, como recoge Aḥmad Bābā, pudo ser la imposición por parte de ʿUmar a al-Mugīra, por entonces gobernador de Basora, contra el que éste protestó enérgicamente. Véase *EI*<sup>2</sup> “ʿUmar b. al-Khaṭṭāb” [Levi Della Vida, G., Bonner, M.], *s.v.*

esclavos de entre ellos, como se ha dicho. ¿Se mostraron reticentes a la hora de poseerlos como esclavos, o lo hicieron sin preocuparse?

La respuesta es tal y como como adelantábamos antes. [En aquel tiempo] el Profeta y sus compañeros conocían cuál era la condición de los abisinios, y los que poseían de entre ellos y (de entre) otros eran los que habían permanecido en la impiedad hasta ser hechos cautivos. [También sabían que] el que se convirtió al islam de ellos fue al-Naʿāṣī, es decir, Aṣḥama, y que los demás continuaron sin convertirse. Dice el *imām* Ibn Jaldūn en su *Taʾrīj* en el libro cuarto, donde habla de las clases de negros:

“Los abisinios son el más grande de los pueblos del “sudán”, y son vecinos del Yemen en la orilla occidental del mar. Pertenecían a la religión cristiana, pero uno de ellos se convirtió en el tiempo de la Hégira, como consta en el *Ṣaḥīḥ*, después volvieron a su religión. El que se convirtió de ellos en tiempos del Profeta – Dios lo bendiga y salve –, se llamaba al-Naʿāṣī. Hacia él emigraron (algunos) compañeros del Profeta – Dios lo bendiga y salve – antes de la Hégira hacia Medina. Él los recibió y los protegió de quienes les perseguían, y el Profeta rezó por él cuando se enteró de su muerte.”<sup>656</sup>

Y prosigue (Ibn Jaldūn):

“A su oeste se encuentra la ciudad de Dāmūr<sup>657</sup>. En ella hay un rey de los más grandes de entre ellos, con un territorio vastísimo. Al norte hay otro rey, cuyo

---

<sup>656</sup> Ibn Jaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, vol. 6, 265. El fragmento hace referencia a la emigración (*hiʿra*) a Abisinia, en la que tomaron parte algunos miembros de la comunidad musulmana de la Meca para evitar la persecución de la que estaba siendo víctimas. Entre ellos se encontraba el hermano de ʿAlī, ʿĀfar b. Abī Ṭālib. Véase Watt, W. M., *Mahomet à la Mecque*, París, Payot, 1958, 144-152.

<sup>657</sup> Dāmūt (Damot en las crónicas abisinias), no Dāmūr, era un pequeño Estado musulmán sometido al gobernante de Abisinia, que las fuentes denominan *ḥaṭi* (*ḥaṣe* en geʿez), que puede ser el término que se encuentre detrás del que vemos en este pasaje, *al-*

nombre es Ḥaqq al-Dīn Muḥammad b. ʿAlī Ibn Walaṣma<sup>658</sup>, en la ciudad de Wafāt. Sus antepasados se convirtieron al islam en una fecha desconocida. Su abuelo Walaṣma<sup>c</sup> era súbdito del rey de Dāmūr; al-Jaṭṭī fue preso de la envidia por ello, y los invadió y se adueñó de su territorio. Después llegó el conflicto (interno), y la autoridad de al-Jaṭṭī se debilitó. Los Banu Walaṣma<sup>c</sup> recuperaron entonces su país, sometieron Wafāt y la devastaron. Llegó también a mis oídos que Ḥaqq al-Dīn pereció (miserablemente), y que su hermano Saʿd al-Dīn le sucedió en el trono. Ambos eran musulmanes, y unas veces prestaban su obediencia a al-Jaṭṭī, mientras que otras se alejaban de él y le atacaban. Dios es el Soberano Absoluto<sup>659</sup>.” Fin de la cita<sup>660</sup>.

Exponíais:

¿El dictamen acerca de los cautivos importados de Abisinia es igual al dictamen acerca de los cautivos importados del “sudán” o es distinto?

La respuesta es, como dijimos, que no hay diferencia entre todos los infieles, excepto los que están sujetos a un pacto, los *ḍimmīes* y los apóstatas, en cuanto al permiso para atacarlos y la licitud de poseerlos; a tal efecto son iguales los negros, los cristianos, los judíos y otros. En la *Mudawwana*, en el primer libro del azaque, (dice):

---

*jaṭṭī*. Para Ibn Jaldūn es Dāmūn. Véase *EF*<sup>2</sup> “Ḥabaš, Ḥabaša” [Ullendorff, E., Trimmingham, J. S., Beckingham, C. F., Watt, W. M.], s.v.

<sup>658</sup> Ḥaqq al-Dīn y Saʿd al-Dīn b. Abī Walaṣma<sup>c</sup> fueron soberanos de Wafāt (o Awfāt, Ifāt en las crónicas abisinias), un estado musulmán situado al sur del reino de Abisinia. La dinastía de los Walaṣma<sup>c</sup> fue fundada en torno a mediados del siglo III/IX. Véase *EF*<sup>2</sup> “Awfāt” [Trimingham, J. S.], s.v.

<sup>659</sup> *Mālik al-mulk*, uno de los nombres de la divinidad.

<sup>660</sup> Ibn Jaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, vol. 6, 265.



“Se recauda la *ḡizya* de quien posee otra religión que no sea el islam, y no debe doblarse en el caso de los cristianos Banū Taglib<sup>661</sup>, ni de otros”, fin de la cita<sup>662</sup>.

Al final del libro de la *ḡizya* de esta (obra), también, en el capítulo que trata de su recaudación entre los *maḡyūs*, los beréberes, los del Fezzān, los esclavos, y otros que tampoco son árabes, dice:

“El Profeta – Dios lo bendiga y salve – dijo: «Seguid con ellos los mismos usos que con las Gentes del Libro». °Uṭmān<sup>663</sup> recaudó la *ḡizya* de los *maḡyūs* beréberes. Y dice Mālik<sup>664</sup>: «Todos los pueblos, ya sean los fezzānīs, los esclavos, los turcos, o los demás no árabes que no tienen Escritura (Sagrada), están en la misma situación que los *maḡyūs* a este respecto. Si son llamados a convertirse al islam y no aceptan, deben ser llamados a pagar la *ḡizya*, y se debe permitir que sigan practicando su religión. Si aceptan, se consiente (su conversión)». Fin de la cita<sup>665</sup>.

Exponíais:

---

<sup>661</sup> Tribu árabe del grupo de Rabī<sup>c</sup>a b. Nizār. Véase EI<sup>2</sup> “Taghlib b. Wā<sup>o</sup>il” [Lecker, M.], s.v.

<sup>662</sup> Saḡnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, vol. 1, 333. La cita sólo concuerda a grandes rasgos, por lo que podría en realidad proceder de un resumen o de un comentario a la *Mudawwana*.

<sup>663</sup> °Uṭmān b. °Affān, tercer califa del islam (23/644-35/655). Véase EI<sup>2</sup> “°Uṭmān b. °Affān” [Levi Della Vida, G., Khoury, R. G.], s.v.

<sup>664</sup> Mālik b. Anas.

<sup>665</sup> Saḡnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, vol. 1, 592. En este caso también, la cita sólo concuerda a grandes rasgos, por lo que podría en realidad proceder de un resumen o de un comentario a la *Mudawwana*.

Asimismo, ¿qué significa la expresión de los ulemas (que reza) “La esclavitud es un vestigio de la impiedad”? ¿Cuál es su sentido?

La respuesta es que la causa de la esclavitud es la impiedad. Todos los esclavos son prueba de que ellos o sus antepasados fueron hechos cautivos, y sólo Dios excelso lo sabe.

Y decíais:

Por favor, apartad de esta cuestión el velo que la oscurece, y extinguid el tormento que nos consume por medio de una respuesta que examine detalladamente sus distintos aspectos, porque no hallamos quien sacie nuestra sed de ella de forma pormenorizada, excepto lo que pueda venir de vosotros, con la ayuda de Dios – ¡Ensalzado sea! –<sup>666</sup>. Comprender la cuestión es magnífico, y errar en ella conlleva un gran peligro, pues somete a prueba (de forma general) a todas las regiones y lugares. Quiera Dios que te sea revelada la respuesta, pues Él – ¡Alabado sea! – es quien puede duplicar vuestro premio y aumentar vuestro tesoro.

Digo: Desde luego hemos estudiado minuciosamente el asunto por la voluntad y la gracia divinas, y con la ayuda de Dios. Lo que hayamos concluido de forma correcta, ha sido gracias a Dios excelso. El que erró es un humano<sup>667</sup>.

Añadimos otra regla para vosotros. Ésta consiste en que todo el que llegue a vosotros de las tribus Mossi<sup>668</sup>, Gurmi, Busa, Borgo<sup>669</sup>, Dagomba<sup>670</sup>, Kotokoli,

---

<sup>666</sup> Hasta aquí, el autor reproduce punto por punto el fragmento del *istiftāʿ*.

<sup>667</sup> Literalmente, “de su propio lugar y familia”.

<sup>668</sup> Grupo de etnias de origen Mande, véase Iliffe, J., *África. Historia de un continente*, 122.

<sup>669</sup> Borgu era el nombre del territorio de las etnias bariba, paganas y limítrofes con el Songhay. Véase Iliffe, J., *África. Historia de un continente*, 122.

Yoruba<sup>671</sup>, Tombo, Bobo o Krmu<sup>672</sup>, todos ellos son infieles, que permanecen en la impiedad hasta hoy, al igual que Kumbe, salvo algunos de las gentes de Hombori y Daʿnaka, a pesar de la debilidad de su islam. No hay problema en poseerlos (como esclavos) sin preguntarse nada (acerca de su condición). Ésta es la opinión jurídica en cuanto a estos grupos<sup>673</sup>, y sólo Dios excelso lo sabe.

Que sea éste el final de *Miʿrāʾ al-ṣuʿūd ilà nayl ḥukm maʿṣūb al-sūd*, o, si quieres, llámalo *al-Kašf wa-l-bayān li-aṣṇāf maʿṣūb al-sūdān*. Que Dios nos haga terminar en la fe, y nos sitúe entre las gentes de bien, por la gloria del señor de los descendientes de ʿAdnān<sup>674</sup>, a quien Dios bendiga y salve, junto con su familia y sus compañeros, mientras se sigan el día y la noche y el ser humano se regocije en obtener sus deseos. Nuestra última petición/plegaria es que alabado sea Dios, señor de los mundos, y que Dios bendiga y salve a nuestro señor Muḥammad, su Profeta, y que salve a todos quienes le siguieron en el bien, hasta el fin de los tiempos.

Fechado el lunes 10 de *muḥarram* de comienzos de 1024/9 de febrero de 1615, por mano de quien lo compiló, Aḥmad Bābā b. Aḥmad b. Aḥmad b. ʿUmar Aqīt, que Dios le guíe.

---

<sup>670</sup> Estado formado por pueblos de lengua voltaica en los siglos XIV y XV, en el territorio de la actual Burkina Faso. Véase Iliffe, J., *África. Historia de un continente*, 107.

<sup>671</sup> Gran grupo étnico de religión mayoritariamente pagana, asentado desde tiempos remotos en la actual Nigeria. Véase Iliffe, J., *África. Historia de un continente*, 116, 199-122.

<sup>672</sup> Término no vocalizado.

<sup>673</sup> *Firaq*.

<sup>674</sup> Legendario epónimo de los árabes del Norte, véase *EP* “ʿAdnān” [Caskel, W.], s.v.

*Respuestas de Aḥmad Bābā a las preguntas de Yūsūf b.  
Ibrāhīm b. ʿAmr al-Īsī*

*Primera Pregunta*

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Y que Dios bendiga a nuestro señor Muḥammad y su familia.

Que Dios os guarde y os guíe, Sīdī Aḥmad Bābā b. Aḥmad, y que la paz, la misericordia y las bendiciones de Dios sean con vosotros. Vuestra respuesta, Sīdī, acerca de los esclavos de vuestra región del “sudán”, y de quien es lícita la compraventa y la posesión antiguamente, y cómo fue la práctica legal (*ʿamal*), con todos los alfaquies e *imāmes* que en ella ha habido. La respuesta de Sīdī Majlūf al-Balbālī ya estableció que quien fuera de ellos musulmán, como las gentes de Kano, algunos de los Zakzak, las gentes de Katsina, las de Gobir y todo el Songhay, todos son (considerados) musulmanes cuya esclavización no está permitida, al igual que la de todos los Fulani, aunque algunos de ellos se pelean los unos con los otros, y se venden en incursiones ilegales y tiránicas, como los árabes que oprimen a los musulmanes libres y los venden de forma injusta (*ẓulm<sup>am</sup>*), siendo totalmente ilícita (cualquiera de sus posesiones). Termina lo que de él – Dios lo tenga en su misericordia – queríamos citar<sup>675</sup>.

Después queríamos que diéseis una aclaración que respondiese a esta pregunta, pues quizá el islam haya penetrado en algunas de estas regiones después de él, o haya salido de ellas y hayan regresado sus habitantes a la impiedad. También queríamos una respuesta vuestra acerca de lo que mencionaremos acerca de lo que hemos oído sobre los nombres de las tribus y lo que sabéis acerca de lo que no

---

<sup>675</sup> Véase *infra*.

hemos oído sobre las regiones y las tribus. Hemos oído que son musulmanes: Snwr<sup>676</sup>, Gašgašī, Gao, Katsina, Gobir, Zawzaw, Bornu, Kebbi y Kulani. Sīdī Majlūf no los incluyó entre los pueblos que mencionó como musulmanes; quizá la diferencia en los nombres se deba a su precisión o vaguedad.

De entre los pueblos cuyos nombres se escuchan entre los infieles: Gurma, Bornu, Yoruba, Dagomba, Kurwā, Tondinke, Kotokoli, Gnbš<sup>677</sup> y Mossi. Esto es lo que ha retenido mi entendimiento de los que oímos acerca de las tierras del islam y las de la impiedad. Puede que en ambas categorías haya tierras países y tribus de los que no hemos oído hablar.

De igual modo, estos árabes de Sīwā<sup>678</sup>, que llegan a nuestras tierras esclavizados, y algunos Ṣanhāya<sup>679</sup> de los alrededores del “sudán”, explicadnos su caso, pues ¿son musulmanes o no? ¿Los hay de ambas clases (a la vez)? Explicadnos cuáles son los dos grupos de los que Sīdī Majlūf dijo que algunos de sus miembros eran musulmanes, pero sin especificar cuáles de ellos eran musulmanes y cuáles no, para que conozcamos la verdad de quienes es lícito esclavizar, y de quienes se debe evitar (la posesión). Al igual que Ÿolof<sup>680</sup> y Ÿenné, que Dios os asista y os haga permanecer largos años, amén. Fin de la cita.

Reproducimos la respuesta. Que Dios le guarde y le colme de bienes y que permanezca a su lado ayudándole. Fin de la cita.

---

<sup>676</sup> Término no vocalizado.

<sup>677</sup> Término no vocalizado. Posiblemente Ganbašī.

<sup>678</sup> Se refiere al oasis de Sīwā, al noroeste del actual Egipto.

<sup>679</sup> Ṣanhāya es el nombre de un importante grupo de tribus beréberes del Norte de África y el desierto del Sahara. Véase *supra*.

<sup>680</sup> Antiguo pueblo del África occidental, origen de los actuales Wolof, grupo étnico presente en Gambia, Senegal y Mauritania. Véase Iliffe, J., *África. Historia de un continente*, 99.

### *Primera respuesta*

Loa a Dios único.

Que Dios bendiga y salve a nuestro Señor Muḥammad y a su familia.

Que Dios os guarde, Sīdī, y que nos haga disfrutar a ambos de los bienes de este mundo con salud y que nos ponga entre quienes se abstienen de los ámbitos de las cuestiones dudosas y entre quienes temen los embistes de la sequía. Que la paz, la misericordia y las bendiciones de Dios sean con vosotros.

Esto es lo que opino acerca de tu pregunta. Debes saber que esos pueblos están mezclados los unos con los otros. Aquellos que con seguridad han abrazado el islam son todas las gentes del Songhay y sus dominios que se extienden por dos meses (de camino). De igual modo, todas las gentes de Kano son musulmanes desde hace mucho tiempo, como Katsina, Zakzak y Gobir. Sin embargo, cerca de ellos hay un pueblo pagano, al que probablemente ataquen los musulmanes por su gran proximidad, según ha llegado a nuestros oídos, y los transportan a su zona como infieles esclavos. En cuanto a éstos, si os consta que poseéis una esclava o un esclavo de estos infieles, y que ciertamente creció en Kano, Katsina, Zakzak o Kebbi, y que (por ello) se convirtió posteriormente al islam, no hay problema en comprarlo porque fue hecho cautivo cuando aún era infiel.

Igualmente, todas las gentes de Bornu son musulmanes, que atacan a los infieles que hay a su alrededor. La jurisprudencia acerca de ellos es la misma que la anterior.

En cuanto a Tondike, este nombre se aplica a quienes vivían en la tierra de la piedra, porque, según ha llegado a nuestros oídos, Tondi significa piedra, y la *kāf* es el gentilicio, como lo es la *yāʾ* del *nasab* (como también ha llegado a nuestros oídos). Las gentes de la piedra son de diversas clases, entre las cuales hay musulmanes

unitaristas (*muwaḥḥidūn*)<sup>681</sup>, como las gentes de Hombori, Da<sup>c</sup>nakā y Gili. Estos son musulmanes libres, que no deben ser hechos cautivos, y guárdate de ellos porque son musulmanes libres. Entre ellos también están las gentes de Dum, Armina, Kiray y Kuru, dentro de otro pueblo que sólo su Creador puede contar. Estos pueblos son infieles hasta el día de hoy, así que a quien encuentres de ellos, cómpralo, porque es un cautivo pagano. Todos ellos se encuentran cerca del sultanato de Songay, y entre ellos hay quienes le pagan la *yīẓya*, como las gentes de Arbinda y Armina.<sup>682</sup>

En cuanto a Gurma, Mossi, Bornu, Yoruba, Dagomba y Kotokoli, todos ellos son no musulmanes hasta el día de hoy, y la jurisprudencia al respecto está clara. En cuanto a Kurwā, cuyo nombre mencionabas en tu pregunta, en esta región no se conoce ningún pueblo que se llame así, como pasa con Kanbašī<sup>683</sup>, que tampoco conozco.

En cuanto a Kebbi, son un grupo entre el Songhay y el país de los Hausa<sup>684</sup>, y ellos ahora son musulmanes, desde hace más de sesenta años. En cuanto a Kulani, sé que éste es el nombre de uno de los territorios del Songhay, a unos diez días entre éste y Gao, y que sus gentes son musulmanas. Al igual que ellas, las gentes de Yenné son de los mejores siervos de Dios en su manera de practicar el islam. Anteriormente había entre ellos grandes alfaquies, ulemas y hombre píos, santos (*awliyāʾ*) dados a

---

<sup>681</sup> Hunwick y Harrak traducen el término como “people of Tawhid”. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy*, 44.

<sup>682</sup> Esta última afirmación por parte de Aḥmad Bābā constituye una contradicción con lo establecido en el *Mi<sup>c</sup>rāy* acerca de la ilicitud de esclavizar a quienes están sujetos a pacto, y por consiguiente pagan la *yīẓya*. Sin duda esto llama la atención a al-Īsī, quien en su segunda pregunta vuelve específicamente a preguntar si puede se puede esclavizar a quienes pagan la *yīẓya*.

<sup>683</sup> O Ganbašī.

<sup>684</sup> Grupo tribal del África central y occidental. Véase Iliffe, J., *África. Historia de un continente*, 89, 101-102.

la vida contemplativa y a la realización de milagros<sup>685</sup>. Resumiendo, hasta el día de hoy son buenas gentes que cumplen con su religión, que honran y cuidan con esmero al forastero, y que son generosas con él. Se dice que está demostrado que la bondad y la benevolencia están en su agua, y que quien llega a su tierra y bebe su agua experimenta en sí mismo aquello de lo que nunca se ha dado testimonio.

En cuanto a Bambara<sup>686</sup> y Bobo, que son pueblos infieles hasta el día de hoy, están más allá de Yenné. Los Yólof, según ha llegado a nosotros y consta, son musulmanes, entre los cuales hay estudiosos, ascetas (*fuqarāʾ*)<sup>687</sup> y eruditos memorizadores del Corán. Los Fulani también son musulmanes, aunque algunos de forma no satisfactoria, pues predomina en ellos la maldad, las incursiones depredadoras y las algaras. Esto, sin embargo, no impide que se les siga llamando musulmanes<sup>688</sup>.

En cuanto a Gašgaši, es un nombre que nunca he oído, más que por vosotros, y de ello entendí que se encontraba entre los Hausa. Si es así, entonces se trata de los grupos antes mencionados: las gentes de Katsina, Kebbbi, Zakzak, Bornu, Kano y Gobir, musulmanes, como se dijo, cercanos a pueblos de infieles, como las gentes de Zamfara y otras.

Esto es lo que puedo responderos, que Dios excelso nos libre a nosotros y a vosotros de toda aflicción y mal, y nos proteja (a ambos) hasta el Día del Juicio. Os

---

<sup>685</sup> Acerca del sufismo en África, véase Seesemann, R., “Sufism in West Africa”, *Religion Compass*, 4/10 (2010), 606-14, y Vikør, K., “Sufi brotherhoods in Africa” en Levtzion N., y Pouwels, R., *The history of Islam in Africa*, 2000, 441-476.

<sup>686</sup> Grupo tribal de origen mande, de religión pagana en su mayor parte. Véase Iliffe, J., *África. Historia de un continente*, 99.

<sup>687</sup> Según Hunwick y Harrak, “šūfis”. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 46 (de la trad. inglesa).

<sup>688</sup> Literalmente, “no les quita el nombre de islam/musulmanes”.



lo escribe, deseando que la paz sea con vosotros, el (humilde siervo de Dios Aḥmad Bābā b. Aḥmad b. al-Hāỵy Aḥmad, que Dios sea benevolente con él, amén.

Es importante informaros<sup>689</sup> también acerca de las gentes de Bulāla y Sīwā. Los Bulāla son gentes mezcladas, entre las que hay árabes, Fulani y negros. Entre las gentes de Sīwā hay árabes que se dicen descendientes de Ŷuḍām<sup>690</sup>, y éstos, como se sabe, son de Saba,<sup>691</sup> Hasta el día de hoy hablan árabe, y su situación es como la de los árabes. Sin embargo, según se dice, muchos de ellos no profesan (ninguna) creencia (*milla*)<sup>692</sup>. Por eso difieren los ulemas de Kano sobre si se les puede esclavizar o no. Algunos de ellos opinan que sí, y aducen que son infieles y que no consta su conversión al islam, y que su pretensión de ser árabes no tiene fundamento<sup>693</sup>. Otros opinan que no es permisible su esclavización. Yo digo que esta fetua es débil, pues aunque se creyera (cierta) su genealogía<sup>694</sup>, como dice Mālīk en la *Mudawwana*, consta que hay quien no se convirtió al islam entre los árabes, y que (por tanto) es posible esclavizarlos, salvo a los de Qurayš<sup>695</sup>. Quienes son descritos ahora como infieles, es que ellos son infieles en este momento, o que sus antepasados

---

<sup>689</sup> Sigo en mi traducción la de Hunwick y Harrak. Literalmente, “de lo que se reafirma vuestra información por ello”. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 46 (de la trad. inglesa).

<sup>690</sup> Ŷuḍām es el nombre de una tribu árabe, cuyos miembros se declaraban de origen yemení, aunque otras tribus ponían su linaje en cuestión. Véase *El<sup>2</sup> “Djudhām”* [Bosworth, C. E.], *s.v.*

<sup>691</sup> Saba, reino del sur de la Arabia antigua, conocido por su desarrollada cultura. Véase *El<sup>2</sup> “Saba”* [Beeston, A. F. L.], *s.v.*

<sup>692</sup> Hunwick y Harrak proponen “el islam”. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 47 (de la trad. inglesa).

<sup>693</sup> Literalmente, “reivindicación, evocación”.

<sup>694</sup> Literalmente, “Si se les creyese acerca de su genealogía”.

<sup>695</sup> Tribu árabe a la que pertenecía el profeta Muḥammad.

eran apóstatas. Ese fue mi parecer al respecto, cuando me preguntaron por ellos, estando en Tombuctú.

En cuanto a las gentes de Bulāla, son musulmanes, quiero decir los árabes, los Fulani y los negros, sólo que ahora el sultán llamado Idrīs, señor de Bornu, se ha apoderado de ellos, un hombre ignorante (*yāhil*), según ha llegado a nuestros oídos. Que Dios excelso establezca la verdad y que nos guíe por el camino correcto. La paz sea con vosotros.

De quien lo escribió, Aḥmad Bābā, que Dios excelso le asista, amén.

Lo escribió quien pide a Dios llevar a buen término su trabajo, siervo de Dios – Ensalzado sea –, al que espera el perdón de su Señor, Yūsuf b. Ibrāhīm b. °Amr al-Īsī, que Dios le conceda su gracia. La pregunta fue escrita de puño y letra de quien la formuló, y la respuesta fue copiada de puño y letra de quien la recibió, el alfaquí, literato y tradicionista, Aḥmad Bābā b. Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt al-Ṣanhāyī al-Masnāwī al-Takrūrī al-Tinbuktī al-Mālikī, que Dios le guarde.

## *Segunda pregunta*

Pregunta que sigue a la primera, escrita por quien se la formuló a Sīdī Aḥmad b. Aḥmad, quien respondió a la pregunta anterior de su puño y letra, según la cual llegó su respuesta después de esta pregunta.

Que Dios os guarde, Sīdī Aḥmad Bābā b. Aḥmad.

La paz, la misericordia y las bendiciones de Dios sean con vosotros.

Comprendimos vuestra respuesta acerca de los esclavos de territorios del “sudán”, pero nos parece dudosa vuestra frase “quien conste como perteneciente a tierras del islam no puede ser comprado”. ¿Cuál es la práctica legal (*‘amal*) acerca de los cautivos de tierras de la impiedad (*bilād al-kufr*), que crecieron y fueron educados en tierras del islam, que adoptaron luego los usos de las gentes del lugar,

hablaron su lengua y se volvieron parte de ellos por tanto? ¿Y de los descendientes de estos, de origen servil<sup>696</sup>, que cuando llegan a vosotros niegan proceder de la impiedad o la esclavitud? Pues no encontramos a nadie que se reconozca como esclavo en aquella región por cautiverio o por falta de islam, en él o en sus antepasados. Al contrario, dicen que fueron capturados o raptados, mientras que sabemos a ciencia cierta que allí hay quien es de origen servil, esclavo o cautivo por impiedad. Explicadnos cuál es la costumbre en torno a ellos, y que Dios os guarde.

Lo que exponíais en cuanto a las gentes de Armina y de los que mencionasteis junto a ellas, que eran infieles, y que comprásemos a quienes encontrásemos porque había sido capturado en la incredulidad, después de ello mencionasteis que las gentes de Armina y Arbinda se encuentran cerca del sultán del Songhay, y que le pagan la *îizya*. ¿Es lícito esclavizarlos a pesar de que el sultán del Songhay tome de ellos la *îizya* a cambio de un salvoconducto (*amān*)? ¿Y si los captura otro sultán o tribu distintos a quien les protege, se les puede esclavizar, a pesar de que cuando los musulmanes dan el amān a los infieles, esta protección es válida<sup>697</sup> por encima de las diferencias existentes entre los juristas, ya que si el sultán protege, su protegido está por encima de los musulmanes y de quienes no lo son? Explicádnoslo, y que sean con vosotros la recompensa y la paz.

## *Segunda respuesta*

Loa a Dios único, sólo a través de Dios llega el éxito; ésta es la respuesta: el fundamento legal (*aṣl*) acerca de quien pertenece a alguien como esclavo por compra o algo similar, es que no se le cree hasta que su reivindicación queda probada de forma clara e inequívoca. Sin embargo, por precaución y por escrúpulo religioso, no

---

<sup>696</sup> Literalmente, “en quienes hunde sus raíces la esclavitud”.

<sup>697</sup> Hunwick y Harrak añaden “throughout the umma”. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 46 (de la trad. inglesa).

se compra un esclavo que reclama la libertad, especialmente en tiempos en que abundan las incursiones depredadoras contra los musulmanes y la venta de personas libres. ¿Cuándo necesitó un guía el sol del amanecer?

“A quien teme a Dios, Él le da una salida y le provee de un modo insospechado por él”.<sup>698</sup>

Con lo que escribimos la primera vez debe bastar para quien busca la verdad y salir de los ámbitos de los asuntos dudosos. La paz sea con vosotros.

Lo escribió Aḥmad Bābā, que Dios – Ensalzado sea – le asista, de su puño y letra, que Dios le guarde<sup>699</sup>. Fin.

### *Terceras pregunta y respuesta*

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Que Dios bendiga a nuestro señor Muḥammad.

Dice quien la escribe, el humilde siervo de Dios Yūsuf b. Ibrāhīm b. ʿAmr al-Īsī, le pregunté oralmente a Aḥmad Bābā b. al-Hāȳy Aḥmad b. al-Hāȳy Aḥmad, todos ellos juristas y sabios en muchas materias, que Dios nos otorgue su bendición, después de las dos preguntas anteriores: “Si yo desease comprar un esclavo en el zoco, hombre o mujer, y encontrase que fuese mestizo, de lengua árabe o beréber, ¿debo investigar de qué parte de los territorios del “sudán” era su madre, si es de

---

<sup>698</sup> Corán, 65:2.

<sup>699</sup> Hunwick y Harrak introducen aquí el apéndice a la segunda respuesta, aunque plantean dudas acerca de la autoría del mismo, ya que el estilo parece no corresponder al de Aḥmad Baba. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbukī, *Miʿrāʾ al-ṣuʿūd*, 50 (de la trad. inglesa), y también *supra*, Capítulo 3.

aquellos cuya esclavización no está permitida, de los que se mencionó en la primera pregunta que no podíamos poseer?”. Y me contestó, que Dios le guarde: “Compra cuando (la licitud) te parezca evidente, y evita cuanto te plantee dudas”. Con estas palabras u otras semejantes, pues largo es el tiempo desde que las escuché de él, pero las comprendí bien en su forma y en su fondo.

Pedimos a Dios una conclusión feliz, por la gloria de su Profeta, nuestro señor Muḥammad, que Dios bendiga y salve junto a su familia y sus compañeros, tanto como lo mencionan quienes lo mencionan, y cuanto lo omiten cuantos negligén mencionarlo”, hasta el Día del Juicio, oh señor de los Mundos.

### *Anexo a la segunda respuesta de Aḥmad Bābā*

Loa a Dios.

Te aclaro las tribus de musulmanes. Debes saber que entre los mejores musulmanes están: Suwārī, Darāmī, Fofaza, Fādikā, Ḍukkur, Kabā, Sillā, Saysī<sup>700</sup>, Kalugh, Ŷagaytī<sup>701</sup>, Ŷagu, Sīsāgu<sup>702</sup>, Kakku, Ganŷī, Saghanughu, Kasam<sup>703</sup>, Gayās.

---

<sup>700</sup> Hunwick y Harrak proponen “Cissé” como nombre moderno para esta etnia. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 50 de la trad. inglesa.

<sup>701</sup> Hunwick y Harrak proponen “Diakhite” como nombre moderno para esta etnia. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 50 de la trad. inglesa.

<sup>702</sup> Hunwick y Harrak proponen “Cissoko” como nombre moderno para esta etnia. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy*, 50 de la trad. inglesa.

<sup>703</sup> Hunwick y Harrak proponen “Gassama” como nombre moderno para esta etnia. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy*, 50 de la trad. inglesa.

Les siguen Ŷā<sup>704</sup>, Sāmu, Ly, Nuŷādī, Andaw, Kay, Halu, Fay, Sāgu, Tak, Sunburu, Sagunbun, Kanabun, Bāyan, Kaytā<sup>705</sup>, Wāyān, Kāyan, Ŷayb, Tur, Tarawiri, Bāru, Kurugā, Wārtay, Sūgūsū, Bagāka, Kamunti, Bāfirī, Wiṭrasib, Summir, Nākabī, Kunatī<sup>706</sup>, Fāsāsr, Sūri<sup>707</sup>, Wātakā, Jighabi, Sanuka, Karma, Kuruba, Māra, Bankari, Bāfay, Kusīra, Kūrahu, Kanbālu, Kanbal, Munud, Ŷuwan, Tānu, Sagnu, Sanuka, Nayta, la tribu *majzan*<sup>708</sup> Kabit, Ŷāwar<sup>709</sup>, Kubātī, Datibā, Kruma<sup>c</sup>u, Kunnātī, Kulkali, Danyug, Danba, Katayug, Kutuba, Sākalyug, Sākalibā, Funt, Birthi, Ŷanta, Dābū, Dābū<sup>710</sup>, Danbali, las tribus de Ŷenné, que se llaman Wangara<sup>711</sup> en el habla de Tombuctú, Nūbughu, Nūbi, Bagyu<sup>c</sup>u, Bagabugu, Baghbā, Baluyug, Balaba, Farala,

---

<sup>704</sup> Hunwick y Harrak proponen “Dia” como nombre moderno para esta etnia. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy*, 50 de la trad. inglesa.

<sup>705</sup> Hunwick y Harrak proponen “Keita” como nombre moderno para esta etnia. Véase ABM50 de la trad. inglesa.

<sup>706</sup> Hunwick y Harrak proponen “Konaté” como nombre moderno para esta etnia. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy*, 50 de la trad. inglesa.

<sup>707</sup> Hunwick y Harrak proponen “Sori” como nombre moderno para esta etnia. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy*, 50 de la trad. inglesa.

<sup>708</sup> El término *majzan* suele designar al aparato estatal de la monarquía marroquí, y al territorio donde ésta ejerce su autoridad de forma efectiva. Las tribus *majzan* eran aquellas de cuyos servicios militares se servía la monarquía desde la época almohade, y en principio eran de origen árabe. No sé si es a esto a lo que se refiere el término en este pasaje. Véase EI<sup>2</sup> “Makhzan” [Michaux-Bellaire, E., y Buret, M.], s.v.

<sup>709</sup> Hunwick y Harrak proponen “Diawara” como nombre moderno para esta etnia. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy*, 51 de la trad. inglesa.

<sup>710</sup> Repetido en el texto.

<sup>711</sup> Wankoré.

Mātī, Tkr<sup>712</sup>, Kantī, Dumāyig, Dumābu, Bātayugh, Fatab, las tribus de los Fulani, Jaghītī<sup>713</sup>, Sīdībī<sup>714</sup>, Sankara.

La mayor parte de las tribus de infieles son las siguientes: debes saber que los Banbanu son más numerosos que los demás *maḡūs*, y más cercanos a tierras del islam. Tuma son *maḡūs*, y como ellos Tndā<sup>715</sup>, Sfi<sup>716</sup>, Tasārī, Kalyni, Bunbun, Karunka, Tūbu, de los cuales hay musulmanes, pero la mayoría son *maḡūs*. Bulunka y como ellos Būna, Daknb<sup>717</sup>, Kurasi, Kay, Zaraklu, y Turu. Esto es lo que sé de las tribus de los *maḡūs*.

En cuanto a las regiones (*aqālīm*), contienen muchos de ellos, como explicaré a continuación. El primero es el país de Mālī; Kingi y Bāgunu bordean a los árabes<sup>718</sup>. Entre las ciudades de Kingi está Zāra<sup>719</sup>, ciudad del visir llamado Fāri, de los visires del sultán de Mālī. Bajo su soberanía están Falka, Kusāta y Kayāka<sup>720</sup>. De

---

<sup>712</sup> Término no vocalizado en el texto.

<sup>713</sup> O “Diakhité”.

<sup>714</sup> Hunwick y Harrak proponen “Sīdībe” como nombre moderno para esta etnia. Véase Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 51 de la trad. inglesa.

<sup>715</sup> Término no vocalizado en el texto.

<sup>716</sup> Término no vocalizado en el texto.

<sup>717</sup> Término no vocalizado en el texto.

<sup>718</sup> Sigo a Hunwick y Harrak. Literalmente “le siguen los árabes Kingui y Bāgunu”. Véase Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 51 de la trad. inglesa.

<sup>719</sup> Hunwick y Harrak proponen “Diara” como nombre moderno para este lugar. Véase Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 51 de la trad. inglesa.

<sup>720</sup> Hunwick y Harrak proponen “Kaniaga” como nombre moderno para esta zona. Véase Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 51 de la trad. inglesa.

entre los que limitan con los árabes están los *awlād ʿUqba*, los *awlād Yūnus*<sup>721</sup> y otros. Entre las ciudades de Kayāka está Sariyīn. Todos estos son musulmanes con los que no se mezclan los fabricantes de hierro (*al-ḥaddādīn*) Ḥabak, Damī, Ŷagaytī y Kantī, tribus de infieles, salvo los esclavos (*mamālīk*). Entre estas regiones está Bambuk, en cuyo centro se encuentra la ciudad a la que llaman Ŷāgī, que tiene veinte pueblos de musulmanes que no se han mezclado con infieles. Entre ellos está Kala, que se mezcla con Bambara por los lugares de paso, al igual que Tondiki, Bāl, Sibdk<sup>722</sup>, Kurbuduk, y Miskara. En cuanto Bitā, la mayoría son infieles. De igual forma, Tondiki, Ŷawmā, Sanakarā, Dantalā, Kamakarā, Karakā, y Burī. En cuanto a Surubā, Kayārā, Ŷāfān<sup>723</sup> y Kunjūr<sup>724</sup>, hasta el país de Sunbulāmī, todos ellos son mayoritariamente musulmanes. En ellos hay muchos musulmanes y su civilización es un pueblo. Sólo Dios sabe cuál es el número de las tribus<sup>725</sup> de infieles. La confianza está en Dios. No hay más Señor que Él.

---

<sup>721</sup> Según Hunwick y Harrak, los *awlād ʿUqba* y los *awlād Yūnus* son divisiones de los *Banū A<sup>c</sup>rūg* que hasta hoy siguen viviendo en la frontera entre Mali y Mauritania. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 51 de la trad. inglesa.

<sup>722</sup> Término no vocalizado en el texto.

<sup>723</sup> Hunwick y Harrak proponen “Diafunu” como nombre moderno para esta etnia. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 51 de la trad. inglesa.

<sup>724</sup> Hunwick y Harrak proponen “Gondioro” como nombre moderno para esta etnia. Véase Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd*, 51 de la trad. inglesa.

<sup>725</sup> Literalmente “tipos”.



*Fetua de Majlūf al-Balbālī acerca de los esclavos del bilād al-sūdān*<sup>726</sup>

Respuesta a la pregunta sobre los esclavos: En cuanto al esclavo, su origen es la impiedad. Los infieles del “sudán” son como aquellos cristianos, salvo que los del “sudán” son *maḡūs*. En cuanto a los que de ellos fueran musulmanes, como las gentes de Kano, algunos de los Zakzak, las gentes de Katsina, las de Gobir y todo el Songay, todos ellos son musulmanes, y no es lícito esclavizarlos. E igual que ellos, todos los Fulani, sólo que algunos se pelean y se atacan entre ellos, y luego se venden mutuamente, y declaran lícitas las algaras de manera injusta e ilegal, como los árabes que tiranizan y venden ilegalmente a los musulmanes libres, cuando no es lícita la posesión ni de una sola de sus propiedades. De quien se sepa que procede de esas regiones conocidas por su (pertenencia al) islam, como mencionamos, y mencione que es de esas regiones, se le aparta de su camino y se le otorga la libertad, según la jurisprudencia de los alfaquies de al-Andalus, como Ibn ʿAttāb y otros, y no difirió acerca de ello [más que] Ibn Lubāba. En torno a este tema, los jueces de Fez dictaminaron de forma similar a como lo hizo Sīdī Maḡmūd, cadí de Tombuctú, pues éste aceptaba su testimonio (el de los esclavos) sin hacer que recayese sobre ellos (la obligación) de hacer constar su procedencia de esas regiones.

Quien pretenda la paz interior, no debe comprar más que a quien nombre cuál es su región de origen, y compruebe si ésta se halla entre ellas o no, es decir, entre las tierras del islam o entre las de la impiedad. Es ésta una gran desgracia, que extiende la calamidad por doquier en estos tiempos.

Sólo Dios – Ensalzado sea – lo sabe. Así responde el humilde siervo de Dios Majlūf b. Ṣāliḡ, que Dios sea generoso con él.

---

<sup>726</sup> Incluida por J. O. Hunwick y F. Harrak en la ed. de Rabat, véase Aḡmad Bābā al-Tinbuktī, *Miʿrāḡ al-ṣuʿūd*, 95 texto árabe, 11 trad. inglesa.

## Anexo II: Jurisprudencia mālīkī sobre esclavitud

Ibn Sahl (m. 486/1093), *Al-Iʿlām bi-nawāzil al-aḥkām*

*Cuestiones sobre la manumisión (al-ʿitq) y las reclamaciones de libertad de un hombre propiedad de otros tres, que fue manumitido por uno de ellos en su testamento, y reclamado por otro [extracto]*<sup>727</sup>

*De las sentencias de Ibn Ziyād sobre una mujer que reclamaba la libertad [extracto]*<sup>728</sup>

Nos desveló [Ibn Ziyād] el caso de una mujer esclava de un hombre, y que reclamaba ser libre [y proceder] de una zona de Jaén, en la que predominaban las algaras contra [las personas libres] y la captura de éstas, y en la que ella había sido capturada siendo libre. Su dueño declaró haberla comprado en la zona a la que ella había dicho que pertenecía. Nosotros dijimos: debe probar la esclavitud quien la reclama, para que ésta pueda ser verificada en aquella zona en la que se reclama y en la que tiene lugar esa calamidad (*fasād*). Así lo dijo Saḥnūn. Y dijo Rabīʿa: le

---

<sup>727</sup> Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, 165-174.

<sup>728</sup> Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, 168.

ocurren cuestiones (*aqḍiya*) a la gente cuando habla, si viene con la prueba de que ella era efectivamente esclava de la persona que se la vendió, entonces le pertenece; si no trae ninguna prueba, entonces se le da [a ella] la libertad, si Dios quiere. Eso dijeron Muḥammad b. Walīd y Yaḥyà b. °Abd al-°Azīz, aunque con diferencias, pues si ella se había declarado esclava, entonces le corresponde aportar la prueba (*al-bayyina*).

Lo que nosotros consideramos es la respuesta que se dio anteriormente en esta obra. Debido a la calamidad que ocurre en ese territorio y esa zona, Ibn Lubāba dijo que debía proveer la prueba de la libertad quien la reclamaba, si era propiedad de otra persona y era sabido que era esclava.

*De las preguntas (masā'il) a Ibn Zarb sobre este tema [la manumisión y las reclamaciones de libertad] [extracto]<sup>729</sup>*

Un esclavo cuya propiedad correspondía a dos hombres (lit. “entre dos hombres”) defendió ser libre, y era sabido que había sido vendido en su tierra, donde la venta de personas libres era un hecho constatado. Dijo el juez [Ibn Zarb]: que se separe al esclavo de su amo (lit. “de la mano a la que pertenece”) hasta que éste provea la prueba (*al-bayyina*) de que lo compró a quien efectivamente era su propietario. De esta forma hizo recaer la carga de la prueba (*al-iṭbāt*) sobre el dueño. Y dijo: esta fue mi opinión sobre lo que se vendió en el territorio de al-Ḥasan, ya que allí predominaba la venta de personas libres. Así opinaron también los expertos (lit. los ancianos, *ṣuyūj*) de nuestra tierra [Córdoba] acerca de lo que se vendió en el territorio de Ibn Ḥafṣūn. Ellos también consideraron que recaía sobre el dueño la obligación de proveer la prueba (*iqāmat al-bayyina*) de la licitud de la compra y de que el esclavo era efectivamente propiedad del vendedor a quien se lo compraron. Así nos lo [dijo] Ibn °Attāb, que estaba de acuerdo en esto con los demás expertos, ya que predominaba la venta de personas libres durante el levantamiento (*fitna*) de Ibn Ḥafṣūn.

---

<sup>729</sup> Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, 169.

## Ibn Farḥūn (m. 799/1397), *Tabṣirat al-ḥukkām*

### *Sobre los rehenes y las cuestiones (masā'il) sobre éstos [extracto]*<sup>730</sup>

Si una esclava reclama la libertad y declara proceder de una zona en la que predominan las algaras y la esclavización de personas libres, y dice que ella era libre y es sabido que lo que le ocurre a las gentes de esa zona, y declara quien es su propietario que la compro en esa zona a la que ella dice pertenecer, ¿debe probar la esclavitud el propietario o la esclava? Sobre eso dijeron Muḥammad b. Walīd, Yaḥyà b. °Abd al-°Azīz, °Ubayd Allāh b. Yaḥyà, Ayyūb b. Sulaymān, Sa°d b. Mu°ad y Aḥmad b. Yaḥyà b. Abī °Isà, que quien reclama que ella es esclava debe proveer la prueba de ello y demostrar que ella es de esa región. Así lo dijo Saḥnūn. Y dijo Rabī°a que le ocurren a la gente cuestiones cuando habla, e Ibn Lubāba dijo que debe proveer la prueba quien reclama la libertad, si ella es propiedad de alguien, y es sabido que es esclava. Y dijo: °Abd al-A°là no opinó así por la calamidad de aquel tiempo (*fasād al-zamān*), pero yo no estoy de acuerdo<sup>731</sup>.

## Al-Wanšarīsī (m. 914/1508), *al-Mi°yār al-mu°rib*

### *Sobre esclavos comprados en tiempos de venta de personas libres*<sup>732</sup>

Se le preguntó [a Ibn Zarb] sobre un esclavo propiedad de un hombre, y que reclamaba ser libre y haber sido vendido en un tiempo en que se vendía a personas libres, y que fue comprado por un precio concreto. Respondió: se separa al esclavo de su amo hasta que reste proporcione la prueba de que lo compró a quien

---

<sup>730</sup> Ibn Farḥūn, *Tabṣirat al-ḥukkām*, vol. 2, 207-210.

<sup>731</sup> Ibn Farḥūn, *Tabṣirat al-ḥukkām*, vol. 2, 209.

<sup>732</sup> Al-Wanšarīsī, *Al-Mi°yār al-mu°rib*, vol. 9, 219-20.

efectivamente era su propietario. Hizo recaer así la carga de la prueba sobre el dueño. Y dijo: opiné así sobre lo que se vendió en el territorio de Ibn al-Ḥasan, dado que allí predominaba la venta de personas libres. Por eso opinaron así los expertos (*šuyūj*) de nuestra tierra sobre lo que se vendió en el territorio de Ibn Ḥafṣūn. Ellos también consideraron que recaía sobre el dueño la obligación de proveer la prueba (*iqāmat al-bayyina*) de la licitud de la compra y de que el esclavo era efectivamente propiedad del vendedor a quien se lo compraron. Así nos lo [dijo] Ibn ʿAttāb, que estaba de acuerdo en esto con los demás expertos, ya que predominaba la venta de personas libres durante el levantamiento (*fitna*) de Ibn Ḥafṣūn.

### *Consulta sobre los esclavos de tierras abisinias (Ḥabaša)*<sup>733</sup>

Me preguntaron: los esclavos que llegan (*al-qādima*) del país de los Ḥabaša (Los Abisinios), que declaran ser musulmanes/profesan el islam (*yuʿtarifūna bi-l-tawḥīd*) y se rigen por su ley (*šarīʿa*), ¿está permitida su compraventa? Y, si se hubieran convertido al islam siendo esclavos, ¿le es lícito a su dueño venderlos? La tradición (*sunna*) que regula la venta de esclavos es clara: el islam prohíbe que se les asesine y que se les castigue en la otra vida, ¿por qué no se prohíbe el escarnio (*iḥāna*) de la servidumbre (*al-jidma*) y el dolor que ella implica, pues la esclavitud es una merma del alma (*al-dāt*) ennoblecida por la fe? ¿Qué significa el dicho de los ulemas “la esclavitud es impiedad”? ¿Esta cualidad (*ṣifa*) permanece después de la fe? Explicádnoslo y que Dios os recompense, que la paz, la misericordia y las bendiciones del Generoso sean especialmente para vosotros.

Respondí: Alabado sea Dios, excelso y único, el que da la confianza por su favor. Si constaba su origen como infiel, de entre los infieles que no pertenecen a Qurayš, y no consta que fuera musulmán en su territorio; si fue a parar a manos de quienes se llevaron el botín tras la conquista y en la claridad del día (*baʿda l-faṭḥ wa-*

---

<sup>733</sup> Al-Wanšārīsī, *Al-Miʿyār al-muʿrib*, vol. 9, 238-40. Trad. en Amar, E., “La pierre de touche des fatwas d’Aḥmad al-Wanšārīsī”, *Archives marocaines*, 13 (1909), 426-428. Trad. parcial en Lagardère, V., *Histoire et société en occident musulman au Moyen Âge: analyse du Miʿyār d’al-Wanšārīsī*, Madrid, Casa de Velázquez-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995, 405.

*l-ḡuhūr*), de ése están permitidas la compra y la venta, no hay ninguna prohibición al respecto. Su conversión (lit. “entrada”, *ḡurūʿ*) al islam no impide que permanezcan en la esclavitud, que es el servicio (*al-imtiḥān wa-l-istiḡdām*) que se basa en la infidelidad anterior o simultánea (*muqāranati-hā*), para perseguirla y castigarla. Por eso el esclavo fue enajenado a sí mismo (“ausente”, *mafqūd<sup>an</sup> li-nafsi-hi*), y confiado a su dueño, y si es manumitido, se libera y es dueño de sus asuntos: se le otorga la capacidad plena de propiedad, cadiazgo, testimonio, tutela y el resto de las atribuciones de las personas libres. No está prohibida la compraventa de aquellos esclavos que, venidos de Abisinia o de otro territorio infiel, profesen el islam y cumplan la *ṣarīʿa*, basándose en su impiedad originaria (*aṣālat kufri-him*). La duda acerca de si el islam precedió a su posesión o si fue posterior a ésta no tiene importancia (*lagū*), porque es una duda sobre el impedimento<sup>734</sup> (*li-anna-hu šakk fi l-māni<sup>c</sup>*), y ésta no tiene efecto (lit. “no deja huellas en absoluto”).

Si se conoce que un grupo, clan, tribu o pueblo profesa el islam, o que el islam es mayoritario entre ellos, y se duda si algunos de los individuos que llegan a nosotros pertenecen a dichos grupos, entonces la precaución (*al-iḥtiyāt*) reside en impedir (“la prohibición”, *al-man<sup>c</sup>*) su posesión, porque la condición (*al-ṣarṭ*) impide que se lleve a cabo lo que de ella depende (*al-maṣrūṭ<sup>c</sup> alay-hi*). Profesar el islam es una protección para la persona (*al-nafs*) y los bienes (*al-māl*) frente a su posesión (*al-istilāʿ*); la manifestación [del islam] obliga/conduce a la libertad (*hurriyati-hi*), y su ausencia a matarlo y combatirlo, si no se está bajo la protección del pacto o del estatuto de la *ḡimma* (*in lam yakun ḡimmī<sup>an</sup> wa-lā muʿāhid<sup>an</sup>*); en Sus palabras (Ensalzado sea) “Combatid contra ellos hasta que dejen de induciros a apostatar y se rinda culto a Dios”<sup>735</sup>. El significado de el enfrentamiento (*al-fitna*), según el consenso de los ulemas, es “la impiedad” (*al-kufr*), pues como Dice, Ensalzado sea:

---

<sup>734</sup> Amar traduce “leur reconnaissance à cet égard n’empêche pas la validité de leur vente ou de leur achat, à raison de leur origine infidèle et du doute qui existe sur le point de savoir si leur conversion à l’islam est antérieure ou postérieure au droit de propriété du maître”, lo que tendría sentido en función del *istiḡḥab* o presunción de continuidad del estado de las cosas. Véase Amar, “La pierre de touche des fatuas d’Aḥmad al-Wanṣarīsī”, 427.

<sup>735</sup> Corán 2:193.

“Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Dios”<sup>736</sup>. En palabras del Enviado (bendiciones y paz), “Se me ordenó que combatiera a la gente”. Esto indica que el islam es el protector (*al-‘āṣim*) de la persona y sus bienes, y que por él desaparece el castigo en la vida futura. Si se comprueba la posesión y su anterioridad, no hay relación (*mulāzima*) entonces entre ambas, porque la causa (“condición necesaria”, *muṣṭab*) de la esclavitud es la simultaneidad con la impiedad, y permanece tras su cese [de la impiedad] en virtud del *istiṣhāb* como castigo (*ẓaḡr<sup>an</sup> ‘an-hu*), y no impide el castigo en la vida futura pues su causa es la impiedad, que desaparece si desaparece su causa, como dice la aleya “Di a los infieles [que, si cesan, se les perdonará lo pasado; pero que, si reinciden, seguirán la suerte de sus predecesores]”<sup>737</sup>, y el hadiz “El islam vence a lo anterior”.

Lo que atribuí a los ulemas, “la esclavitud es impiedad”, [es un dicho que] no conozco; sin embargo “la esclavitud es un vestigio de la impiedad” es un principio reconocido y seguido, no como lo expresabais. Seguramente habréis encontrado una versión elíptica del dicho, como ocurre con el Corán, la tradición y los dichos de los árabes. Sólo Dios, Ensalzado sea, lo sabe, en Él está la confianza. Escribe, deseándoos la Paz, al-Wanṣarīsī, que Dios se apiade de su alma.

---

<sup>736</sup> Corán 9:29: En esta aleya se fundamenta la imposición de tributo a las comunidades no musulmanas.

<sup>737</sup> Corán 8:28.

## Al-Ḥaṭṭāb al-Ru<sup>°</sup>aynī (m. 953/1547), *Mawāhib al-ʿyālīl*

### *Sobre la manumisión [extracto]*<sup>738</sup>

#### *Sobre quien reclama la libertad [extracto]*<sup>739</sup>

Quien reclama la libertad y dice que viene de un lugar donde abunda la venta de personas libres, y ratifica el comprador, declarando haberlo comprado en ese lugar, dice Ibn Sahl: dijeron Muḥammad b. al-Walīd (sic.) y Yaḥyà b. ʿAbd al-ʿAzīz que es el comprador quien debe demostrar la esclavitud, así opinaba Saḥnūn. Y dijo Ibn Lubāba: la prueba debe proveerla quien reclama la libertad, ʿAbd al-Aʿlā opinó como dijo (sic.), opinaron así nuestros colegas por la calamidad de aquel tiempo (*fasād al-zamān*), pero yo no estoy de acuerdo. Y dijo Ibn Zarb: el dueño es quien debe probar la licitud de su compra [del esclavo] a quien era efectivamente su propietario, así se opinó en el levantamiento de Ibn Ḥafṣūn (fin). De las cuestiones sobre la manumisión, que se encuentran antes de las cuestiones sobre el matrimonio.

---

<sup>738</sup> Al-Ḥaṭṭāb al-Ru<sup>°</sup>aynī, *Mawāhib al-ʿyālīl*, vol. 7, 188-203.

<sup>739</sup> Al-Ḥaṭṭāb al-Ru<sup>°</sup>aynī, *Mawāhib al-ʿyālīl*, vol. 7, 198.



# Anexo III: Ms. *Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd* Tamentit (Argelia)



بسم الله الرحمن الرحيم

ووصل الله على منك ومكانك محمودا

المحمودة رب العالمين وصلى الله وسلامه على سيد المرسلين وبشر فيقول  
 بغير ربه احربا بابس احمر الحلاج احمر القمحة اندر شوك ورويفه لم يرضيه  
 ويغير به له زلعي بعدة سول ولا منوك لا بلانه (العلو الكيفي)  
 فيجرح الى سؤا انزل ثلاثين او ازيد من بلاد توات طانها انه تعالى  
 من جبروء (البروت) ومن نفس الثمرات كالجنة بعد الحمله والتعليه  
 الى العفواه الجملة لا يحيل ومكايح افا ليم السرد ان مع له في المسلة  
 البصلة والبيان فصرط البقية المجير الحلاء في الجبر ابا العباس حبي  
 احربا بلا ابقاه انه تغل عنك لغيره وعمر لا يستعير هو انقول  
 كت نويت الجواب عليه حتم عاف عنه علمي الغررا تفتي طرعا جانب  
 النيران ثم ورد (لا) في اخر هنك السنة وهي اثلث والعشرون و  
 انب اسز عل الجواب عنه قبال علم ايها السيران والله لست بغيرها وانما حيزا  
 فلا استحق هنك السنة لا فيه ولا حيزا هنك حفيقت روصبا غارقي

رحمہ اے ایک ما نسب العلی الی کرم وجہ الدنیا کریم

وَلَا تَكُن مِّنَ الْفَاعِلِينَ وَصَوِّحْ نَبِيَّكَ رُحَى الْعَشِيِّ

ولے اسے وکرا سکی ورنہ بلا منتظر اس کے ذابہج با سنے

ما انت اول سارغره فسي ورايد غره معكم الي زمسي

بنا ناله واننا اليه راجعون على هذا الصنيع واهله واوليائه من محسوب

وله مما وعد الله من طوابع عليه وسلم وفوقه

بوالعبيد المجلوبين صا اليلاد النى نقرر املاكا كما عليها عملاد شى نواو عبقشر ا

وَلَا تَغْنَوُا وُتُغْنَىٰ وَتُكْتَفَىٰ وَنَحْنُ بِمُتَابِعَاتِكُمُ الْإِسْلَامِ

لَكُمْ اَعْلَمُ وَعِنَّا اللَّهُ وَآيَاتُكُمْ أَطْنُكَ اللَّهُ اللَّهُ قُلْ

ملوك لا تعقروا املا اعراب ايتى هي ولا يستعملها ولا سرى



قيل هذا بلد يهدى له يغير اهل تلك البلاد المسلمين عليهم وبعضهم تحت  
 قد منكم ثبوت وهدى ارجاء على ما بلغنا كما هو مشهور وربما تباين سلاطين هن  
 البلاد به فصح يغير بعض المسلمين على غير له ويغير على بلدك وبيع ما بينهم  
 له من رزق المسلمين وبيع السبي وهو من مسلم ما ناله وانما اليه راجعون  
 ونفرا استعير في طرح بلدك هم يغير اهل كشت على كذا وكذا غيرهم  
 والستهم فلا شك ولشانه متحكى وحالاتهم متقاربة لا يعرف بعضهم من  
 بعض فلهذا اشكال اهل وهذا كما هو اهل وقد بلغنا يلبس اهل على من  
 جليو اليهم فلا يعرفون حقيقة المحبوب وقولهم العلو شرعا ان  
 سبب الملك انما هو من اشترى ثابرا اساخ قلكه ولا يسلوا قلكه ولا يسلوا  
 بعد حصول الشريك الخلد غير قلدح به استمرار الملك جواربه ان الامرك ذلك  
 وليس مع كونه غير متاخر او غير غمة فلا بد من عذر او قولهم  
 بهذا من البلاد المذكورة من صلى السورة ان حصل الاستيلاء عليهم  
 بالرف حال الشك والاسلام طراز عليه  
 اع ٧ ج ١ قرابة  
 انهم اسلموا بلاد استبلك احمر عليهم فادخل كروا وكشت ويزنوا وشق  
 ما سمعنا فكذا ان احمر استولى عليهم من بلادهم ومنهم فلكا  
 في الاسلام فلهذا اسلموا بلادهم انما من اوفريه وكما في نوا شق  
 فقولهم فلهذا جبر بعض فلكا السورة ان الامام الى استعيرهم  
 فوهم كجار اختار ابناءهم اسول فلهذا ما سمعنا به اضلا ولا بلغنا واسلو  
 هذا الفاضل يجيز الخ من هذا الامام من صوميت بلدهم وايت بلاد فتح  
 يعيس لشع ذلك فلهذا وما اقرب كلامه نعدع الله فلو شئت  
 لا تجروا احدا منهم كرم بحقيقة ما قاله جيا على كلامه لا يعنى والله  
 تعالى اعلم وانما كنوا اكلع لاطاع ولي العيس ابن خلدون واهل بنوا  
 وسبب ان شاء الله تعالى وقولهم هل هذا عيسى ج ٧ ج ١ قرابة الى  
 فيكنه ويغلب على النفس انه غير صحيح وقولهم فوكيد ذلك اهل



بيزنرا فانها ارسلت شخص وراثة من النيا كثر بعملهم ارفاء لا جولا  
 اذ مع سلمون اصرار فعهما بيشة انهم يعرفون هذا اجمع كعادهم غير و  
 عليهم رئيسيون وبيعه لهم كما غل منا ومنسى التاريخ القبر للقاء  
 الجاهل ولى اذ ليس بظلمة وى بوزة كل لا اخبار النرونة العجيبة بتونس  
 نفقة ربح سنة خمس وخميس يعني وستمانية وطنت هذه يد لك تلاح  
 وهو طحيت برنوا غلبه كى ايليس الى تونس وميها الزامة الحسوان  
 المغربي الخلق المنلاى الحلو والنبلاء فكل لها بتونس مشهده عظيم  
 الى اخر كلامه وقال فلهذا لا اخبار ملوك السود ان المجاورين للمغرب  
 ومن شعوب السود ان تيا من ويليم كلاس وهو خلق عظيم واسلام  
 محالب عليهم ونعم انتقل على ملكه الصمى الى جزان وكانت لهم  
 مولاة اى مع النرونة العجيبة ويليم من غي بيهم كركوا وجرهم  
 تغارت والتكرور الى ان قالان ولما قمت ابريقية المغرب دخل تجار  
 بلاد المغرب فلي يجر واطيع اعظم من ملك غانة كانوا محاورين بالبحر  
 المحيط من زانية المغرب وكانوا اعظم امة واهم الغنى ملك وحلفى له  
 فلكم غانة مع بيتان على صبي النيل من اعظم مراكس العلم والشرها  
 معمره من مولف فكل اوطى وشباب الحسنة والجمالك وكانت  
 تجاورهم من جيران الشرق امة اخرى تسمى صوصوا ببلاد من محموديين  
 شبعوها امة اخرى تعرب ماني شبع بعوها امة اخرى تعرب مراكركوا  
 الى ان قالان ثم ان اهل غانة ضعف ملكهم وتلاشى امرهم واستحل  
 امر الحليس المجاورين لهم من جهة الشمال مما يلي بلاد اليربحا  
 ذكر ناله واعتز واعلى السودا واستأخوا ملهم وبلادهم واستغفروا  
 منهم الاثارات والجزية وعملوا كثيرا منهم على اشلع فدانوا به  
 شبع الضحالك اهل غانة وتغلب عليهم اهل صوصوا المجاورين  
 لهم من امة السودا واستعبدوهم واطارهم على عجلت شبع  
 ان اهل اعدا كير امة السودا ان نوا حبيهم تلك واستطاعوا







ويزنوا بوزنهم وجميع نفعي مسلمون لا يجوز عليهم الا ان بعضهم يقع على بعض  
 بلادهم انما كان على الذين يتعدون على اعداء المسلمين فيبعضهم خلافا  
 فلا يحل تلك شئ منه واما محرم ان من تلك البلاد العربية والاسلام كما ذكر  
 ومن ثم ان من تلك البلاد حرم في شئ سبيله ومحكم له بالحرية كما امرت به فيها  
 الا ان من كل من كانا وعيش له والى خياليه فيه الا ان من له ابنة ونحوه من افقي حكام  
 فلا من وشبهه نفعي يسر من قاطع انبثقت وهو ينفذ فروع من غير ان  
 يملك ابتداء كونه من تلك البلاد ومن ثم يتغير في الامانة لبقائه  
 جليله من نفع الا ان من يسمع ببلده وينبغي هل هو من تلك البلاد ام لا يعني  
 من بلاد الاسلام او بلاد الاغبيار وهي عينة عكيفة تحت بها البليوي في هذه  
 الزمان في البلية ان لا يخلع جوارحه الشئ مخلوق على كما وجهه قد منقورة  
 منه فلقه وهذا يختم الجوارح من قولكم هل يقبل قول العبد في ذلك  
 ان ٢ وقولكم وقع في بعض الجوارح البقية الجوارح انما استحق بها ان  
 اجمع على تلك من عند الناس بل بالبرور وهو والله اعلم بحالته مني  
 على قول ابن ابي ابي في حيلته وسيد عليه وروا ان في سبيله ومعه  
 قلادة من الفرج مراملة فقول الجملعة والله اعلم وقولكم هل من من  
 باب الشك في المانع يلقى او من باب الشك في الشرع فيوجب تخليصه  
 كما الشك في العود في جوابه ان المسئلة من باب الشك في السبب فيلزم  
 يختم لان سبب المالك ان من يتامله والله اعلم وقولكم هل  
 ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم واهله انهم كانوا يمشون من هذا المكان  
 عند اراءه المملوك لا يجزاه ان حال الناس في زمانه صلى الله عليه وسلم  
 واهله رضوان الله عليهم معلوم لعلية الشجر في علم الناس بما يملك من  
 الرفيق حاله معلوم كونه من الاجار لان ما سلم ايجاج له معلوم والجملة  
 في كماله اسلم كالتجاشي اعني الحجة ومن نور من نور شمس حمرة اسمر  
 على كبرهم في الوقت بفتح تلك من ملك من ملك الكيم على يفتي مستح  
 لهم وكبرهم ولا معنى يستباح به الملكية لهم ولا غيرهم الا ان الكبر في المراتب



لا يفر على ميراثه الا بملك واما الحديث الذي نقلتموه عن الجلال السيوطي في اذهار  
 الغرر وشيخ اخبار العبدوش سبعة في الحاكم عن ابي سعيد ان نوحا اغتسل  
 مرة اربعة ينكر اليه فقال تنكر الي وانا اغتسل احوال الله لو كنت فاسوء به  
 ابر الصوة اي قبيحة وفيات انا عليه في كتابه المسمى ربيع ثمان العثمان  
 ولما كتبه انا سواد الزايع فقال ليس يجوز في الظاهر انما خلفت على ما هي عليه  
 بسبب ظاهره انا فذر وروى ان اواء نوح فستحو ارض منير ولما سلع  
 مصر ارض منير انا بلع امانة واياض ونزل بنو اياضت مجرى الشدان  
 والعبا وبكالت بهج الحجرة والشجرة ونزل بنو حلع مجرى العنزة والعبور  
 قتيبت الزايع في ال جملد ما يروى ان نوحا انكشبت عورتها فلم يفرها  
 حلع جرحا عليه وشيخ ولا يثبت ولا يجمع فانه الجلال السيوطي خلفت  
 ويوسى ما ابر في بهج البطل فراه انا ابو اسحاق ابي على انا ابو اسحاق  
 الجبار انا عبد الله بن عمر انا ابو الفوت انا ابو الحسن الدراج انا ابو محمد  
 السرخسي انا ابو اسحاق الشافعي انا عبد الله بن حميد ثنا موهب كوفي  
 غليظة ثنا عويص بن مسامة بن زهير قال سمعت ابا شعري يقول فسلان  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم خلفه اربع من فية فبها من جميع ارض  
 مجاء بنوه على ارض ارض جاء منهم ابراهيم واريش وراسود وبيش في ال سهل  
 والجزء والخيت والجب هذا حديث صحيح اخرجه الحاكم في المستدرک  
 وصحوا ليعتمده سبب الزايع وهو الرجع الى اللينة التي خلفوا منها  
 واما ما يقال ابن الجوزة فاخرجه ابي جوير في تاريخه قال ناسلمة عن  
 ابن اسحاق قال ان نوح اهل التورية ان ذلك لم يكن اراعي عوكة فاحصا  
 نوح عليه السلام على حلع وفي ذلك ان نوحا انكشبت عورتها فبها حلع  
 فلم يفرها ورواه حلع وياضت بلا فية عليه اشراف موريا عورتها فبها هب  
 من نومه عن ما صنع حلع وياضت فبها هب فبها هب فبها هب فبها هب  
 وحيوة حلع عبد الاخرة فلان ابراهيم بن وصال في ابي اسحاق ان نوحا دعا  
 على نوح بن يثوب واريش واريش واريش واريش واريش واريش واريش واريش  
 من ذلك ورواه حلع بلان يغير لونه ويغيره واريش واريش واريش واريش واريش



وقولك في اسم الخنزير ان هذا الغرور قد وقعت عليه ببلاد درعة ولان  
 الشك في ان هل هو او مختص له نور القشير بما خبا القشير فلتن وكذا  
 في ذكر ذلك في طالع الحمل فيك الواعية ولي العيس في خلع ون في تاريخه الكيس  
 المسمى كتاب العير في يوان البترا والخش بما خبا القشير والعيس والبربر وقله  
 واما في افعالهم البعير فمن لا محذور مثل الاول والثاني والسادس و  
 السابع اسي ان قال وقد تفرغ بعض النشأيس ممن لا علم له به بكمال  
 الكائنات ان السوء ان وطع قلع طام في نوع اشكو ابلون السود له عوة كانت  
 من ايده كظم اثرها به لونه وبما جعل الله في عظمه من الرق وقد عا نوح في الشريعة  
 وليس فيه ذكر الاسود وانما ذكر ان يكون ولان كيمر الولد ابقويه لا يسي  
 وفي القول بنسبة السواد الى طالع لذلك فمصلحة عند طمعة الحر والبربر  
 واثرهما في الوقار وبما يكون فيه من الميوزانات وذلك ان هذا اللون شمل  
 اهل اقليم الاول والثاني من مزاج هو ابرم للحرارة الانا عجة للجنوب تساهل  
 في وسع مرتيس في كل سنة فريضة احدا هما ما لا اخرى بتكول الحسا منتر  
 في الحصول في كيش الرق لا جلوا ويلج الفيك الشريعة عليهم وتعود جلودهم  
 باجراة الحر ويخفف هذه بين فيما فابله من الاشكال في اقليم السابع والسادس  
 عمل مكانهما ايفما ايسل من مزاج هو ابرم للبربر بالشمال اذ الشمس  
 لا تنال با جفط في دائرة مروي الى اير او ما قرب منها واثره في الحصول الى الحسا  
 ولا ما قرب منها في القعب الحر فيها رير البربر عامه الحصول في خضر النوار  
 اهلها ويشطى الى الترعورة ويتبع ذلك ما يفتقير مزاج البربر المسمى  
 من زرقه لا عيون وورش الجلود وهو بة الشعور ان كل تلامه بعبه حصول  
 وايه اشار ابر سيناء في جزرك في الكلب بنوله  
 بالزنج خريخي لا جسادا حتى كذا جلودها سوادا  
 والصف الكنت البياضا حتى خدي جلودها باظلا  
 وقولك في ما معنى خور ولد طام كيمر الولد يامت وسام جان كلان يريه النجا  
 فلا اختصا من نعم برك بل وكذا اوكا ابقويه سام وياجت لان بالكمي بقل



ملكهم كلنا وما لا سود اوس لا يفر بصوابه ان الحكم كذلك لا اختصار له بل  
 بل كل كلام من واحد جامع ونعير له يملك ان يقضى على كبري لا طلي لا جري في  
 بين جنس و جنس ولعل له احوال في غلبته لا يظفر به المحو يش  
 دعوى ربه ان لا يملك امت بما عكسها السما فان وجد الموت ربه ان لا يحمل باسم  
 ينسب من عندهما الحديث واما احديهما القصد والسود ان كان منكم ثلاثة  
 سادات الجنة ربه جميعه امر بان تخاصم ليلابن عجبوا ولغلبة قلعة لا يهتبه  
 فيهم وانما امر بزره والله اعلم ورغب فيه لمرعة انبياء مع ولما عتق والانبيا في  
 حيث ينفروا والبلاد كالى (الاسلام) حتى ربا فيض معاذات كربلاء الحسين  
 راخييار وكذا يفرع من ملاءمته وفرضه على الجلال (السيو) في كتابه  
 رجع شان الحبثمان كثر امنه واما حديث اخواتكم خولكم بمصر لافر  
 بالعبك والشفقة لمن ملك متاع وكذا من خير ان يرغبه ويشوق عليه لان  
 مجرد الملكية يكسر المطلوب غالبا مما فيه من القصر والسيلا سيما  
 مع القرب من (الوكس) ان (الغريب) لا يويل الغيل مستحق اليق  
 طنا والجمي من اواء داح وكذا ان الله ملكك ايله ولوشاه لملكك بزره  
 وكذا قول شيخنا على نعمة عليك بالاسلام واقتل به له او اطلد بل انظر  
 حتى شبي وامة تسمى اعلم وفوقك اسم به حديث علم انه تحت اسم  
 طلة لا يحس فلان ربه كبر له ان لا يعيش طرا وما عند له جوارب  
 انه طرا الله عليه وسلم قاله والله اعلم مير قللك لاجل العبر (الطلي) انما ربه  
 الملك سواه اسلم بعد ارضى على كبره وتلا ملوا فنية (ب) لاوله لعه الله  
 تعلق غلام الخيرة بر شعبة الفلاس العربى الخلد رضى الله تعالى عنه وفوقك  
 عليه تغل غرامته جاز عمر رضى الله عنه جازى انه يكسبه ونوبى مع ذلك ان يلا من  
 الخيرة لبا التخصيب علم يحيى (را بعد الشفي حتى يحلمه لسبق الشغل عليه  
 بعثت فتنه ان يفتح كماله (العصية) وفوقك فزغرى على عهد رسول الله ط  
 الله عليه وسلم واعلم به كثر اهما من يول كلنا و يتوفى من به ملكه ان يلكون  
 وايلون بصوابه ما فر من احوال البشعة مع وما عندهم وان الله ملك







قبل منوع هـ بتلكها وفولاسم وكذا قول اليعقوباء الرقا اثر كبير له معناه ايها جوابه  
 ان الرقبة سببها التجمي فكل من ملك من العبيد وهو في ليل على انه جسي  
 صوا واطله والله تعالى اعلم وفولاسم ببعضكم ازيجوا عن المسئلة و  
 جوه سومه الحجاب والحوالنا الجري يتبع وهو ليل بل الجواب جاته في ثقب  
 على من شها الغليل فيها من جميع الوجوه الالهية من تجاهكم بعون الله  
 تعالى مع ان ادراك المسئلة عليكم والحق فيها عليكم انكم ولا تبتلاء  
 بها علم في كل بلاد وفكم بعضي انه ان ياتي بالفتح فيها على اية يكس  
 وهو المسؤل سبحانه ان يفهم اجركم ويجزل خذركم انقول  
 ها فخر تبعتها بفقر المنة والتبليس بما اكل من صواب بحرا الله تعالى وقوله  
 ومن غلبكم من حيله واهله ونزيركم ظاهرا اخر وهو ان كل من يقع  
 عليكم من اللغز والنموش وحنف كرم وحنف بشر وحنف برى وحنف  
 في كل وحنف برى وحنف تتبع وحنف برى وحنف كرم وحنف برى وحنف  
 ما زاد على كبرهم الله لا وكرانتي اما قل من اهل منبر ودمعتم  
 على ضعف اسلامه وبلدنا من عليكم في قلتم بلاسوان وبهذا حكمه  
 البقا والله تعالى اعلم واحكم وليكم هذا اخر ما تيسر من معنى  
 العودة الى نيل مطلب السوء وان شئت بسببه الشفيع والبيان لاضاب  
 مجلوه السوء ان ختم الله لقلوبكم بلديون وجعلنا واوليكم من اهل  
 بحاله سير ولد عمرنا من الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه ما تعاقب الملوك  
 وجرم نيل مراد له انسلان وداخره عرينا ان الحمر لرب العليين وعلى  
 الله على سنك ومولينا نبيه محمدا وسلم وعلى جميع من تبعه باحسان الميادين  
 انتم في كمال وجرم عرينا وحنف برى وحنف كرم وحنف برى  
 في ثلاث شوال لابر كعلم وورث



## Anexo IV: Mss. Hunwick 536

Nothwestern University, Africana Library



السات

ان يزيدنا وابدعهم صاعدا على الخير وبعثنا  
في ايات كتابه وسنة نبيه وكلام علماء ملته وان يبعثنا بنو الك  
يوم لا يبع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم والسلك اللغ  
الاجعل على من اقب عليه ورحمة الله وبركاته من طلبة الدلاء منه  
بخير الدارين صلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم انتهى

ومن كلام الحكماء قالوا اصحاب الدار اربعة الكذاب  
والنمام والمديان والفقير مرتال البهيل على  
المواعظ لراحة للحمسود من البهيل

انتم ربه وللبقية لاجل السيد احمد بن سليله والرسموكة  
رحمه الله وقد سرورهم في الجنة في استخراج العام عند جهله  
وان ترد مدخله يبرمزد: عاما علما بعد فتق مرعد: وزد لما اجتمع  
بعده بان: في بكسر العام باليوم فمن ثم اخرج المجموع سبعا وابند:  
في عذابا في الثلاث تهتد: وحك الارذلان حيث وقع: في دافقيل  
انريد الرعا: وهو عام عربي كمال: ولم يكريا نير فيه في خلا:  
عام كويعد فتق يحصل وبعد كل الح ايضا في قبل  
انتهت القواعد القرينية الواسعة

الاعراض  
العربية  
عامك  
دخلك  
بما  
يبر

من كلام الحكماء  
قالوا اصحاب الدار  
اربعة الكذاب والنمام  
والمديان والفقير  
مرتال البهيل على  
المواعظ لراحة  
للحمسود من البهيل



Handwritten notes in Arabic script, including the word "الله" (Allah) and the number "3".

## Anexo V: Texto árabe del *Mi<sup>c</sup>rāy*

سعيد بن إبراهيم الجاربي  
استفتا.



الحمد لله\*

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله<sup>(1)</sup>

إلى الفقهاء الأجلة الأعيان ومصاييح إقليم السودان ممن له في المسألة التبصرة والبيان وخصوصاً الفقيه المُجيد الحافظ المفيد أبا العباس سيدي أحمد باب، أبقاه الله عدة للدين وعمدة للمستفيدين.

بعد السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، ما تقولون أيديكم الله ونور بصائركم في العبيد المجلوبين من البلاد التي تقرر إسلام أهلها كبلاد برثوا وعنفوا وكثروا وجُفُشُوا وكشِن ونحوها ممن استنفاض عندنا إسلامهم، هل يسوغ تملكهم والتصرف فيهم بالبيع والابتيع أم لا؟ فإن قلتم باستباحة ذلك فاكشفوا لنا<sup>(2)</sup> عن وجه الدليل ولكم الأجر من الملك الجليل.

فإن المعلوم شرعاً<sup>(3)</sup> أن السبب في استباحة الملك إنما هو الكفر فمن اشترى كافراً ساغ تملكه<sup>(4)</sup> وإلا فلا. وطروء<sup>(5)</sup> الإسلام بعد حصول الشرط المذكور غير قاذح في استمرار الملك. فهل هذه البلاد<sup>(6)</sup> التي ذكرنا وأعمالها من مسلمي السودان حصل الاستيلاء عليهم بالرق حال الكفر وإسلامهم طارئ<sup>(7)</sup> عنه فلا ضير أم لا؟ فقد أخبر بعض قضاة السودان أن

\* النسخ المعتمدة في التحقيق هي :

ت : نسخة تارودانت في حوزة الأستاذ مصطفى الناعمي

و : نسخة من مصطفى الناعمي

1 - ن : السلام على رسول الله.

2 - "لنا" ليس في ن.

3 - ت : شرعاً.

4 - ن : قليله.

5 - "طروء" ليس في ن.

6 - ن : هنا البلاد.

7 - ت : طارئ.

الامام الذي استفتحهم<sup>(8)</sup> وهم كفار اختار إبقاءهم إزاء إله هو مخير، أو تلاقي<sup>(9)</sup> الأوجه الخمسة المعلومة وأنهم الآن باقون على الرق ومهما احتاج السلطان إليهم استجلب منهم ما شاء، فهل هذا صحيح أم لا؟ وكيف ذلك في برنوا فإنها دار سلطنتهم<sup>(10)</sup> وإلا تيان بهم إلينا كثير، فهل هم أرقاء أيضاً أم لا؟ والفرق بين حاضرتهم<sup>(11)</sup> وباديتهم.

فاكشفوا لنا عن حقائق هذه البلاد فإنكم أقعد بهم وأعرف منا<sup>(12)</sup> بحالهم ولكم من الله وافر الأجر، وهل أرضهم استفتحت عنوة أو صلحاً أم ماذا؟ وفي أي زمان دخلهم الاسلام؟ هل في زمن الصحابة أم بعدهم؟ اشرحوا لنا ذلك بما ثبت عندكم فيهم<sup>(13)</sup> بنقل متواتر واستفاضة أو تاريخ يُعتمد عليه لتكون على بصيرة في حكم تملكهم.

وكذلك أيضاً من لم تُعرف بلاده وجُهل حاله فلم يُدر هل هو ممن تقدم رقه على الاسلام أم لا، هل يسوغ الإقدام على بيعه وإيتاعه من غير بحث أم يجيب البحث أم يندب؟ وكيف إن بُحث ولم يُوقف<sup>(14)</sup> على حقيقة، ما الحكم حينئذ، وهل يقبل قول العبد في ذلك أم لا؟ وهل هذا من باب الشك في المانع فيلغى<sup>(15)</sup>، كالشك في الطلاق والعتاق، أو من

8. ت : استباهم.  
9. ن : لاقي.  
10. ت : سلطنتهم.  
11. ن : حاضرم.  
12. ن : وأعرف بهم.  
13. ت : عندهم فيه.  
14. ن : يقف.  
15. ت : فيلغ.

باب الشك في الشرط فيوجب<sup>(16)</sup> تخلف مشروطه، كالشك في الحدث بعد طهر عُلِمَ وسقوط القصاص في الأب يرمي ابنه بحديدة فيقتله فلا يُقتل للشك<sup>(17)</sup> في تعمُّد قتله الذي هو شرط القصاص لمزيد حنائة الأب وشفقتة ؟

وقد وقع في بعض أجوبة الفقيه الحافظ أبي إسحاق ابن هلال أن الإحجام عن تملكهم عند الالتباس من باب الورع، فقد يُشكل ذلك إن قلت إن المسألة من باب الشك في الشرط. وقد حكى القرافي في الإجماع في الذخيرة على صحة تلك القاعدة وإنما<sup>(18)</sup> يُختلف في مواردها. على أن تعريف الشبهة ينطبق عليها لأنها، كما قال الهاللي، "حدّ الشبهة تعارض احتمالين". وأصله قول النبي صلى الله عليه وسلم "الخلال بين الحرام وبين متشابهات لا يعلمها كثير من الناس"، الحديث<sup>(19)</sup>.

وهل ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه أنهم كانوا يبحشون عن هذا المعنى عند إرادة التملك أم لا<sup>(20)</sup> ؟ وقد عُلِمَ كثرة محالكمه، صلى الله عليه وسلم، من الحبشة بعد إسلام النجاشي وقومه،

16. ن : فيجب.  
17. ت : في الشك.  
18. ت : أنها.  
19. النص الكامل للحديث : "الخلال بين الحرام وبين متشابهات (أو متشابهات) لا يعلمها كثير من الناس. فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراعي يرمى حول الحمى يوشك أن يواقع، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محاربه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كل ألا وهي القلب". أخرجه البخاري في كتاب الايمان، باب من استبرأ لدينه، ورواه كذلك مسلم والنسائي والترمذي وابن ماجه وأحمد وابن حنبل.  
20. "أم لا" ليس في ت.

كأنشجرتو كركرة<sup>(21)</sup> وغيرهما. وحال الصحابة في كثرة<sup>(22)</sup> خولهم واعتباطهم وكثرة الموالى معلوم، ولذلك حرصت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في اشتراط ولاء بريرة<sup>(23)</sup> فهل ثبتت عن أحدهم<sup>(24)</sup> التوقف للبحث عن ذلك أم لا؟ وهل<sup>(25)</sup> ثم معنى آخر غير ما ذكرناه من<sup>(26)</sup> [أن]<sup>(27)</sup> الكفر يستباح به قتلهم أم لا؟ وما<sup>(28)</sup> معنى الحديث الذي ذكره السيوطي في أزهار العروش في أخبار الجيوش<sup>(29)</sup> قال: خرج ابن مسعود أن نوحاً اغتسل فرأى ابنه ينظر إليه فقال، تنظر إلي وأنا أغتسل، أحوال الله لوزنك، فاسود فهو أبو السودان. قال ابن جرير إن نوحاً دعى لسام بأن يكون الانبياء والرسل من ولده ودعى على حام بأن يتغير لونه ويكون ولده عبداً لولد سام ويافث، انتهى. فما معنى كون<sup>(30)</sup> ولد حام عبداً لولد سام ويافث؟ فإن كان يريد الكفار منهم فلا اختصاص لهم بذلك، وكذلك في أولاد أخويه سام ويافث، لأن الكافر يستباح ملكه سواء كان من الأسود أو من الأبيض<sup>(31)</sup> فما معنى تخصيص السودان

21. لم أقف على أساء هؤلاء المالك في مؤلفات ابن الجوزي والسيوطي حول الحبشة.  
22. ن: كثير.  
23. ن: وت: "بريرة". وبريرة هي مولاة عائشة فيها قيل الحديث: "إنما الولاء لمن أعتق". انظر قصتها ونص الحديث في صحيح مسلم والبخاري، كتاب العتق.  
24. ن: ثبت ذلك عند.  
25. "هل ليس في ن."  
26. "من ليس في ن."  
27. زيادة من لسياق الكلام.  
28. "ما ليس في ن."  
29. لم أقف عليه في كتاب *أزهار العروش*.  
30. ت: ما معنى أن يكون.  
31. ت: الأبيض.

باستيلاء الرق عليهم مع أن غيرهم يشاركونهم في المعنى الموجب له؟ فأبدوا لنا وجه الحكمة ولكم الثواب.

وكذا أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم "اتخذوا السودان فإن ثلاثة منهم من سادات أهل الجنة: لقمان الحكيم والنجاشي وبلال المؤذن".<sup>(32)</sup> أخرجه ابن حبان والحاكم. قال الطبراني: يعني بالسودان الحبش، وذكر ذلك السيوطي أيضاً. ونحوه الحديث الصحيح "إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم"، الحديث<sup>(33)</sup> هل ذلك وأمشاله محمول على من استرق<sup>(34)</sup> كما قرأ فيقال معنى قوله صلى الله عليه وسلم "اتخذوا السودان". وقوله "جعلهم الله تحت أيديكم"، هل ذلك فيمن قارن<sup>(35)</sup> رقه كفرة أم لا يتعين هذا؟ وما معناه حينئذ؟ وهل ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم بيان لذلك المحمل<sup>(36)</sup> أم لا؟ وقد تقرّر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إسلام الحبشة، وما ملك منهم هو وأصحابه كثير كما مر، فهل كانوا في ملكهم يتوقفون أم يملكون ولا يُبالون؟ وهل الحكم فيما يُجلب من الحبشة كالحكم فيما يُجلب من السودان سواء أم يختلف؟ فأفيدوا ما يقتزمان فيه ولكم الثواب. وكذا قول الفقهاء "الرق أثر الكفر"، ما معناه أيضاً؟

32. أورد السيوطي هذا الحديث في كتابه رفع شأن الحبشان وقال عنه أنه حديث ضعيف وأن الذي أخرجه هو أبو القاسم ابن عساکر في تاريخه في ترجمة بلال ولقمان.  
33. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الايمان 33، ومسلم في صحيحه كتاب الايمان 38 و40؛ وأبو داود في سننه في باب الأدب 134؛ والترمذي في الجامع الصحيح، كتاب البر 29؛ وابن ماجه في سننه، كتاب الأدب 9؛ وأحمد بن حنبل في المسند: 5 و58.  
34. ن: استقر.  
35. ن: قرن.  
36. ن: المجل.

فيفضلكم (37) أنزحوا عن وجوه المسألة سرقة الحجاب وأطفئوا لنا الجوى بتتبع فصولها بالجواب فإننا لم نقف على من شفى الغليل فيها من جميع الوجوه إلا ما سيأتي من تجاهكم بعون الله تعالى (38)، مع أن درك الغلط في المسألة عظيم الخطر، والابتلاء بها عام لكل بلد وقطر. فعمسى الله أن يأتي بالفتح فيها على أيديكم، وهو المسؤول سبحانه أن يضاعف أجركم ويجزل ذخركم.

وصلّى الله على سيدنا محمد وآله، وتجديد السلام عليكم (39) ورحمة الله وبركاته من السائل الكتيب، مستمطراً (40) رحمة من مولاه القريب المجيب، سعيد بن إبراهيم الجارري وفقه الله ولطف به، سائلاً من (41) يصل إليه هذا المكتوب أن يعجل (42) بإبلاغه لتنبكت للفتية الأجل سيدي أحمد بابا، أبقى الله بركته (43) وحرس حوزته، وله من الله غاية الأجر والثواب، واستودعه الله الذي لا تضيع (44) ودائع، بجاه النبي صلى الله عليه وسلم وبالحضرة وإلياس عليهما السلام.

- 
- 37 - ن : فيضلكم  
38 - تعالى " ليس في ن  
39 - ت : عليه  
40 - ت : استمطار  
41 - ن : ممن  
42 - ن : يستعمل  
43 - ن : بركاته  
44 - ن : يضيح

## مهرج الصعود إلى نيل حكم مجلب السواد

أو

## الكشف والبيان لأصناف مجلوب السودان لأحمد بابا التنبكتي

فبفضلكم (37) أزرعوا عن وجوه المسألة سرقة الحجاب وأطفئوا لنا الجوى بتتبع فصولها بالجواب فإننا لم نقف على من شفى الغليل فيها من جميع الوجوه إلا ما سيأتي من تجاهكم بعون الله تعالى (38)، مع أن درك الغلط في المسألة عظيم الخطر، والابتلاء بها عام لكل بلد وقطر. فعمسى الله أن يأتي بالفتح فيها على أيديكم، وهو المسؤول سبحانه أن يضاعف أجركم ويجزل ذخركم.

وصلّى الله على سيدنا محمد وآله، وتجديد السلام عليكم (39) ورحمة الله وبركاته من السائل الكتيب، مستمطراً (40) رحمة من مولاه القريب المجيب، سعيد بن إبراهيم الجارري وفقه الله ولطف به، سائلاً من (41) يصل إليه هذا المكتوب أن يعجّل (42) بإبلاغه لتنبكت للفقير الأجل سيدي أحمد بابا، أبقي الله بركته (43) وحرس حوزته، وله من الله غاية الأجر والثواب، واستودعه الله الذي لا تضيع (44) ودائعه، بجاه النبي صلى الله عليه وسلم وبالحضرة وإلياس عليهما السلام.

- 
- 37 - ن : فيضلكم  
38 - تعالى " ليس في ن  
39 - ت : عليه.  
40 - ت : استطار.  
41 - ن : ممن.  
42 - ن : يستعمل.  
43 - ن : بركاته.  
44 - ن : يضيح.

## مهرج الصعود إلى نيل حكم مجلب السود

أو

## الكشف والبيان لأصناف مجلوب السودان لأحمد بابا التتبيكتي

الحمد لله رب العالمين\*

وصلاته وسلامه على سيد المرسلين

وبعد فيقول فقير ربه أحمد بابا بن الحاج أحمد<sup>(1)</sup> ألهمه الله تعالى  
رشده ووفقه لما يرضيه<sup>(2)</sup> ويقره لديه زلفى، بعد لا حول ولا قوة إلا بالله  
العلي العظيم، قدم إلى سؤال منذ ثلاث سنين أو أزيد من بلاد توات<sup>(3)</sup>،  
صاتها الله تعالى من ضروب الآفات ومن نقص الثمرات، طالعت بعد  
الحمدلة<sup>(4)</sup> والتصلية، إلى الفقهاء المجلة<sup>(5)</sup> الأعيان ومصايب إقليم  
السودان ممن له في المسألة التبصرة والبيان، خصوصاً الفقيه المجيد،  
الحافظ المفيد أبا العباس سيدي<sup>(6)</sup> أحمد بابا، أبقاه الله تعالى عدة<sup>(7)</sup>  
للدين وعمدة للمستفيدين، انتهى.

أقول، كنت نريت الكتب عليه حينئذ ثم عاق عنه عائق القدرة حتى  
صار في جانب النسيان، ثم ورد الآن في أواخر<sup>(8)</sup> هذه السنة، وهي الثالث  
والعشرون والألف<sup>(9)</sup>، استدعاء الجواب عنه.

\* النسخ المتعدة في التحقيق :

- أ : مخطوط الخزانة العامة بالرباط عدد / د 478
- ب : مخطوط الخزانة العامة بالرباط عدد / د 194
- ج : مخطوط خزانة معهد الدراسات الإفريقية
- د : مخطوط خزانة مؤسسة علاال الفاسي / عدد 764
1. أ : بن أحمد بن الحاج أحمد.
2. أ : يرضاه.
3. أ : أتوات.
4. أ : الحمد لله.
5. في نص سؤال الجراي : الأجلة.
6. سيدي ليس في أ.
7. ب : عمدة.
8. أ : عاخر.
9. ب : وهي سنة ثلاث وعشرين وألف.

ما بلغنا كما هو مشهور. وربما تفتان سلاطين هذه البلاد بعضهم مع<sup>(20)</sup> بعض فيحرك<sup>(21)</sup> سلطان هذه البلاد<sup>(22)</sup> على غيره ويغير على بلاده ويسبب ما تيسر له منهم وهم مسلمون، وبيع السببي<sup>(23)</sup> وهو حر مسلم<sup>(24)</sup>. فإننا لله وإنا إليه راجعون. وهذا مستفيض عندهم في بلادهم، يغير أهل كُشْن على كُثُو وكذا غيرهم، وأستنتهم واحدة ولغتهم متحدة وحالاتهم متقاربة، لا يُعرف<sup>(25)</sup> بعضهم من بعض إلا هذا مسلم أصلي وهذا كافر أصلي، ومن هنا يلتبس الحال على من جُلبوا إليهم فلا يعرفون حقيقة المطلوب.

وقولكم : المعلوم شرعاً أن سبب الملك<sup>(26)</sup> إنما هو الكفر، فمن اشترى كافراً ساعاً تملكه وإلا فلا، وطروء الاسلام بعد حصول الشرط المذكور غير قاذح في استمرار الملك. جوابه أن الأمر كذلك ولكن مع كونه غير مُعَاهَدٍ أو ذي ذمة، ولا بد من هذا.<sup>(27)</sup>

وقولكم : فهل هذه البلاد المذكورة من مسلمي<sup>(28)</sup> السودان حصل الاستيلاء عليهم بالرق حال الكفر وإسلامهم طارئاً فلا ضير، أم لا. جوابه أنهم أسلموا<sup>(29)</sup> بلا استيلاء، أحد عليهم، كأهل كُثُو وكُشْن وُسْرُو

20- ج و د : بعض وأ : على بعض.

21- ج و د : فيتحرك. أثرت المصطلح القرني "الحرّك".

22- "هذه البلاد" ليس في ب و ج و د.

23- أ : السببي.

24- أ : وهو مسلم.

25- ج و د : لا يفرق.

26- أ : الرق.

27- "من هذا" ليس في أ.

28- أ و ب و ج : من مسلم.

29- "أسلموا" ليس في ب.

فاعلم أيها السيد أنني والله لست فقيهاً ولا مجيداً، ولا أستحق هذه السمة<sup>(10)</sup> لا حقيقة ولا مجازاً، هذه حقيقتي ووصف ذاتي :

لعمري أياكم ما نُسِبَ المُعلَى إلى كرم وفي الدنيا كرمٌ ولكن البلاد إذا اقشعرت وصوّح نبتُها رُعي الهشيم ولي اسم لكن<sup>(11)</sup> لا مسمى وراءه، فلا تغتر إن كنت ذا فهم باسمي.

ما أنت أول سار غرة قمرٌ ورائد أغججثة<sup>(12)</sup> خُطره الدمين<sup>(13)</sup> فإننا لله وإنا إليه راجعون على ذهاب العلم وأهله، وانطماس شمسهِ وخسوف قمره وأقوله، كما وعد الصادق صلى الله عليه وسلم.

وقولكم : ما تقولون في العبيد المجلوبين من البلاد التي تقرر إسلام أهلها كبلاد بَرْثُو<sup>(14)</sup> وعَقْثُو وكُثُو<sup>(15)</sup> وكاغْثُو وكُشْن<sup>(16)</sup> ونحوها ممن استفاض إسلامهم<sup>(17)</sup>، هل يسوغ تملكهم أم لا. فاعلم، وقفنا الله تعالى وإياكم، أن هذه البلاد كما قلتم أهلها مسلمون إلا عَقْثُو فلا أعرف أين هي ولا سمعت بها. لكن يقرب كل منها<sup>(18)</sup> بلاد فيها كفرة يغير أهل تلك البلاد المسلمون<sup>(19)</sup> عليهم، وبعضهم تحت ذمتهم يؤدون خراجاً على

10- ب : التسمية.

11- ب : ولكن لي اسم.

12- أ و ج : غرته.

13- البيت كله ليس في ب.

14- ج : برثو.

15- أ و ب و ج : كُثُو.

16- كُشْن ليس في.

17- [عندنا] في النص الكامل للسؤال الذي بين أيدينا.

18- أ : كل بلاد منها.

19- ج و د : المسلمين.

كانيم<sup>(36)</sup>، وهو صاحب بُرتو قبلة طرابلس،<sup>(37)</sup> إلى تونس<sup>(38)</sup> وفيها<sup>(39)</sup> الزرافة، الحيوان الغريب الخلق المنافي الحلي والشباه<sup>(40)</sup>، فكان لها بتونس مشهد عظيم"، إلى آخر كلامه.

وقال قبل ذلك في أخبار ملوك السودان المجاورين للمغرب :

"ومن شعوب السودان<sup>(41)</sup> تاجرة، ويليهم الكانيم، وهم خلق عظيم والإسلام غالب عليهم<sup>(42)</sup> ولهم التغلب على بلاد الصحراء إلى فزان. وكانت لهم مهادا<sup>(43)</sup> مع الدولة الحفصية من<sup>(44)</sup> أولها. ويليهم من غريبهم<sup>(45)</sup> كوكو ويعددهم وثغارة<sup>(46)</sup> والتكرور"، إلى أن قال "ولما فتحت إفريقيا دخل التجار بلاد المغرب منهم<sup>(47)</sup> فلم يجدوا فيهم أعظم من ملك غانة<sup>(48)</sup> مجاورين<sup>(49)</sup> للبحر المحيط من جانب المغرب<sup>(50)</sup>، وكانوا أعظم أمة ولهم أضخم ملك وحاضرة ملكهم غانة، مدينتان على ضفتي<sup>(51)</sup>

36. كتاب العبر، 6 : 656 : ملك كانم من ملك السودان.
37. كتاب العبر، 6 : 656 : موطنه قبلة طرابلس.
38. إلى تونس ليس في كتاب العبر.
39. كتاب العبر، 6 : 656 : وكان فيها.
40. "النافي الحلي والشباه" ليس في ب.
41. كتاب العبر : ومن شعوبهم.
42. كتاب العبر : غالب عليهم ومدينتهم حميمي.
43. كتاب العبر : مهادنة.
44. كتاب العبر : منذ.
45. كتاب العبر : عندهم.
46. كتاب العبر : تنالة، في جميع المخطوطات : معارة. وما أثبتناه من مقدمة ابن خلدون.
47. منهم ليس في كتاب العبر.
48. كتاب العبر : غانية. هنا تردد ثلاث النسخ رد الحاشية حول غانة : "حاشية، ملك غانا (غانة) وهو كيبخ، سلطان وغنكر (وعكري)، وسلطنتهم قبل مالي (ملي، ملّ) مسلمون".
49. كتاب العبر : كانوا مجاورين.
50. كتاب العبر : الغرب.
51. كتاب العبر : خافتي.

وسقّي، ما سمعنا قط أن أحداً استولى عليهم قبل إسلامهم، ومنهم من هم قدما في الاسلام، كأهل بُرتو وسقّي.

وقولكم : قد أخبر بعض قضاة السودان أن الإمام الذي استفتحهم وهم كفار اختار إبقائهم<sup>(30)</sup> أقول، هذا ما سمعنا<sup>(31)</sup> به أصلاً ولا بلغنا. وأسألوا هذا القاضي السوداني من هذا الإمام، وفي أي وقت فتحت بلادهم، وأي بلاد فتحت يعين لكم ذلك كله، وما أقرب كلامه لعدم الصحة. فلو بحثتم الآن ما وجدتم<sup>(32)</sup> أحداً يخبركم بحقيقة ما قال. فما اتبني على كلامه لا يُعتبر، والله تعالى أعلم. وانظروا كلام الإمام ولي الدين ابن خلدون في أهل بُرتو، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

وقولكم : هل هذا صحيح أم لا. جوابه، الذي يظهر ويغلب على الظن أنه غير صحيح.

وقولكم : وكيف ذلك في أهل بُرتو فإنها دار سلطنتهم والأتبان منهم إلينا كثير، فهل هم أرقاء أم لا. جوابه أنهم مسلمون أحرار أسلموا قديماً، بيد أنه يقرب من أطرافهم كفار يخبرون عليهم ويكسبونهم ويبيعونهم<sup>(33)</sup> كما قدمنا. وفي التواريخ الكبير<sup>(34)</sup> للإمام الحافظ ولي الدين ابن خلدون في ذكر أخبار الدولة الحفصية بتونس ما نصه :

"وفي سنة خمس وخمسين - يعني وستمائة<sup>(35)</sup> - وصلت هدية ملك

30. في نص سؤال الجراي اختار إبقائهم أرقاء.
31. د : سمعت.
32. ب : و د : لا تجدون.
33. يبيعونهم ليس في أ.
34. الإشارة هنا إلى كتاب العبر وديوان المتباد والمحبر، بيروت، 1988.
35. يعني وستمائة ليس في كتاب العبر، فهي إذن إضافة توضيحية من المؤلف.



النيل من أعظم مدائن العالم وأكثرها معتمراً، ذكرها مؤلف كتاب رُجار (52) وصاحب المسالك والممالك. وكانت تجاورهم من جانب الشرق أمة أخرى تسمى (53) صُوصُ بصادين مضمومتين (54)، ثم بعدها أمة أخرى تعرف مالي (55)، ثم بعدها أمة أخرى تعرف كوكو (56)، إلى أن قال، "ثم إن أهل غانة ضعُف ملكهم وتلاشى واستفحل أمر اللُثُمين المجاورين لهم من جهة (57) الشمال عما يلي بلاد البربر (58) كما ذكرنا، واعتزوا (59) على السودان واستباحوا حماهم وبلادهم، واستقصوا (60) منهم الإتاوات والجزية (61)، وحملوا كثيراً منهم على الإسلام فدناوا به. ثم اضمحل مُلك أصحاب غانة وتغلب عليهم أهل صُوصُ المجاورون لهم من أمم السودان واستعبدوهم وأصاروهم في جملتهم. ثم إن أهل مالي كثروا (62) أمم السودان في نواحيهم تلك واستطالوا (63) فتغلبوا على صوصو"، إلى أن قال، "وكانوا مسلمين"، إلى آخر كلامه.

وقولكم : وهل أرضهم فتحت عنوة أو صلحاً، جوابه أن الذي يظهر من كلام ابن خلدون وغيره أنهم أسلموا طوعاً.

52. د : زجار، كتاب العبر : "روحان" و "زجار".  
53. كتاب العبر : تسمى فيما زعم الناقلون.  
54. كتاب العبر : بصادين مضمومتين أو سيتين مهلتين.  
55. أ و ج و د : "ماتي" و "ماتي".  
56. كتاب العبر : كوكو ويقال كاغو.  
57. كتاب العبر : جانب.  
58. كتاب العبر : عما يلي البربر.  
59. كتاب العبر : عبروا.  
60. كتاب العبر : اقتصروا.  
61. كتاب العبر : الجزى.  
62. في جميع المخطوطات : كثر. وفي كتاب العبر : كثروا.  
63. كتاب العبر : واستطالوا على الأمم المجاورين لهم.

وقولكم : وكذا من لم تُعرف بلاده وجُهل حاله فلم يدر هل تقدم رقه على إسلامه أم لا، فهل يسوغ بيعه وإتباعه من غير بحث أم يجب أم يتنب؟ جوابه، أن تعلم أن سبب الرق الكفر، وكفار السودان كثيرهم في ذلك من سائر الكفار، نصارى أو يهوداً أو فرساً أو بربراً (64) أو غيرهم، ممن ثبت بقاؤه على كفره دون إسلام (65) كما سيأتي (66) من كلام المدونة آخر هذا الجزء. (67) فهو دليل على أن لا فرق (68) بين جميع الكفار في ذلك. فمن سُمي حال كفره (69) صح تملكه كائناً من كان، دون من أسلم منهم طوعاً، ابتداء من جميع الأصناف، كأهل برنوا وكانوا وسغي وكشن وكُبر ومالي وبعض زكرك، فهم مسلمون أحرار لا يجوز تملكهم بوجه. كذا معظم فلاّن، إلا ما بلغنا عن طائفة وراء جِن يُقال إنهم كفار ولا ندري هل بالأصالة أو ارتدوا. نعم، ربما تنازعوا بينهم فيغير بعضهم على بعض.

وفي نوازل أبي الأصبغ ابن سهل : المشهور أن من ادعى الحرية وذكر أنه من بلد كثر فيه بيع الأحرار وواقفه المشتري على أنه اشتراه من تلك البلاد، قال محمد بن الوليد ويحيى بن عبد العزيز "يُكَلَّف المشتري إثبات رقه"، وقال سحنون وقال ابن لبابة "البينة على مدعي (70) الحرية". وكان أبو علي (71) يفتي بما قاله أصحابنا لفساد الزمان، ولست أراه. وقال

64. أ و ج و د : أر الفرس أو البربر.  
65. ج و د : دون إسلام حتى العرب. انفردت هاتان المخطوطتان بهذه الإضافة.  
66. د : كما يأتي.  
67. "آخر هذا الجزء" ليس في ب.  
68. أ : فهو دليل بين أن لا فرق.  
69. أ و ج و د : في حال كفره.  
70. من ادعى.  
71. ب : الأعلى، ج : عبد الأعلى، د : الأعلى.

ابن زرب "على السيد الاتبات على صحة ابتياعه من كان مالكا له".  
وبذلك أفتوا في فتنة ابن حفصون، انتهى. ذكره في مسائل العتق قبل  
الأنكحة وذكر من ذلك جزئيات كثيرة وأجوبة عنها في جليها هنا طرل،  
فليُنظر هناك.

وفيما قال الجماعة المذكورون كان سيدنا الفقيه القدوة محمود بن عمر  
بن محمد أقيت يحكم في وقته لمن يدعي الحرية منهم وينزعه من يد من  
عنده حتى يُثبت الملكية ولا حكم بحرته. وبه أفتى (72) أيضا الفقيه  
الحافظ مخلص البليالي، وقال: الرق أصله الكفر، وكفار السودان  
كانتصاري إلا أنهم مجوس. والمسلم منهم، كأهل كنوا وكشن وبرزوا وكوبر  
وجميع سغي، مسلمون لا يجوز تملكهم. إلا أن بعضهم يتعدى على بعض  
بالاغارة ظلما، كالعرب الذين يتعدون على أحرار المسلمين فيبيعونهم  
ظلما، فلا يحل تملك شيء منهم. ومن عُرف أنه من تلك البلاد المعروفة  
بالإسلام (73) وذكر أنه من تلك البلاد فيترك سبيله ويحكم له بالحرية، كما  
أفتى به فقهاء الأندلس، كابن عتاب وغيره، ولم يخالف فيه إلا ابن لبابة.  
وينتحو هذا قضى حكاه فاس، وبثله قضى سيدي محمود قاضي تنبكت،  
وهو يقبل قولهم من غير أن يكلفهم إثبات كونهم من تلك البلاد. ومن  
يتحرى السلامة لنفسه فلا يشتري منهم إلا من يسمى بلاده وينظر هل هو  
من تلك البلاد أم لا، يعني من بلاد الاسلام أو من بلاد الكفار، وهي  
مصيبة عظيمة عصت بها البلوى في هذا الزمان في البلدان.

انتهى جواب الشيخ مخلصا كما وجدته (74) منقولاً عنه.  
قلت، وبهذا يظهر الجواب عن قولكم هل يُقبل قول العبد في ذلك أم لا.

72. أ. ب. : حكم.

73. أ. ب. : المعروفة للإسلام كما ذكرنا.

74. أ. : وجد.

وقولكم: وقع في بعض أجوبة الفقيه الحافظ أبي إسحاق  
إبراهيم (75) ابن هلال أن الاجماع عند تملكهم عند الاتباس من باب الورع،  
هو، والله أعلم، كأنه مبني على قول ابن لبابة لكونه في حيازته ويده عليه  
ورأى ترك سبيله وعدم تملكه من الورع مراعاة لقول الجماعة، والله أعلم.

وقولكم: هل هذا (76) من باب الشك في المانع فيلغى، كالشك في  
الطلاق، أو من باب الشك في الشرط فيوجب تخلف مشروطه، كالشك في  
الحدث؟ جوابه، أن المسألة من باب الشك في السبب فيما يظهر لأن سبب  
السك الكفر، فتأمل والله أعلم (77).

وقولكم: هل ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه أنهم  
كانوا يبحثون عن هذا المعنى عند إرادة التملك (78) الخ؟ جوابه، أن حال  
الناس في زمانه (79) صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم  
معلوم لغلبة الكفر حينئذ على الناس. فما يملك حينئذ من الرقيق حاله  
معلوم لكونه من الكفار، لأن من أسلم أيضاً حينئذ معلوم. والجيشة حينئذ  
كفار إلا من أسلم، كالتجاشي، أعني أضحمة، ومن نذر من قومه، ثم  
يموته استمروا على كفرهم في الوقت فصح تملك من ملك منهم لأن  
مالكهم على يقين من حالهم وكفرهم. ولا معنى ببيع (80) الملكية لهم ولا  
لغيرهم إلا الكفر، إذ (81) المرتد لا يقر على كفره ولا يملك.

75. "إبراهيم" ليس في أ. ب. د.

76. أ. : هو.

77. "والله أعلم" ليس في ب.

78. في جميع: النسخ المالك، وما أثبتناه مأخوذ من نص سؤال الجاردي.

79. ب. : زمانه.

80. أ. ب. د. : يستباح به.

81. ج. : لأن.

وأما الحديث الذي نقلتموه عن الجلال السيوطي في أزهار العروش  
 في أخبار الجيوش<sup>(82)</sup> من حديث الحاكم عن ابن مسعود أن نوحاً  
 اغتسل فرأى ابنه ينظر إليه فقال : تنظر إلي وأنا أغتسل ؟ أحال الله  
 لوك، فاسود، فهو أبو السردان، فقد وقفت أنا عليه في كتابه المسمى  
 رفع شأن الحبشان<sup>(83)</sup> ولفظه : "أما سواد ألوانهم<sup>(84)</sup> فقال ابن  
 الجوزي<sup>(85)</sup> : الظاهر أنها خلقت على ما هي عليه بلا سبب ظاهر، إلا أنا  
 [السيوطي] قد روينا أن أولاد نوح قسموا<sup>(86)</sup> الأرض فنزل بنو سام سرّة  
 الأرض فكانت فيهم الأدمة والبياض، ونزل بنو يافث مجرى الشمال  
 والصبأ فكانت فيهم الحمرة والشفرة، ونزل بنو حام مجرى الجنوب والدبور  
 فتغيرت ألوانهم. قال [ابن الجوزي]، فأما ما يروى أن نوحاً انكشفت  
 عورته فلم يغطها حام فدعا عليه<sup>(87)</sup> فشيء لم يثبت ولا يصح<sup>(88)</sup>، قال :  
 (89) قلت، ويؤيده<sup>(90)</sup> ما أخبرتني به أم الفضل<sup>(91)</sup> قراءة أنا أبو إسحاق  
 الثعلبي<sup>(92)</sup> أنا أبو الحسن الداودي<sup>(93)</sup> أنا أبو محمد<sup>(94)</sup> السرخسي

82. لم أقد على هذا العمل، ناقشه جرنوت روتير (Gernot Rouer) في كتابه *Die Stellung des Negers in dem Islamisch-Arabischen Gesellschaft bis zum XVI Jahrhundert*, Bonn, 1967. ar. 4634.

83. اعتمدت في تحقيق رفع شأن الحبشان مخطوط التحف البريطاني، عدد 4634.

84. رفع، الورقة 57 : وفي سبب ألوانهم قال....

85. إشارة إلى كتابه، تنوير الفيش في فضل السودان والحيش وملخصه، مختصر إيوان الفيش، وكلاهما متوفر في خزانة جامعة بابل بالولايات المتحدة الأمريكية ضمن المخطوطات العربية تحت رقم 197، Landberg 198.

86. رفع، الورقة 57 : اقتسما.

87. رفع، الورقة 57 : فدعا عليه فاسود.

88. انتهى كلام ابن الجوزي.

89. هذا تعليق أحمد بابا، تليه تنمة كلام السيوطي.

90. رفع، الورقة 57 : ويؤيد ذلك.

91. رفع، الورقة 57 : أم الفضل بنت محمد.

92. في جميع النسخ : البجلي، وما أبتناه مأخوذ من رفع، الورقة 57.

93. رفع، الورقة 57 : أنا أبو إسحاق الثعلبي أنا أبو العباس الحجازي أنا عبد الله بن عمر أنا أبو الوقت ثنا أبو الحسن الداودي

94. رفع، الورقة 57 : محمد السرخسي.

أنا أبو إسحاق الشافعي أنا عبد الله بن حميد ثنا<sup>(95)</sup> هود بن خليفة ثنا  
 عوف عن<sup>(96)</sup> قسامة بن<sup>(97)</sup> زهير قال، سمعت الأشعري<sup>(98)</sup> يقول، قال  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم "خلق آدم<sup>(99)</sup> من قبضة قبضتها من جميع  
 الأرض فجاء بنوه على قدر الأرض<sup>(100)</sup>، جاء منهم الأحمر والأبيض  
 والأسود وبين ذلك السهل والحزن والخبيث والطيب". هذا حديث  
 صحيح<sup>(101)</sup> أخرجه الحاكم في المستدرك<sup>(102)</sup>، وهو المعتمد في سبب  
 سواد ألوانهم وهو الرجوع إلى الطينة التي خلقوا منها. وأما ما نفاه  
 ابن الجوزي فأخرجه بن جرير في تاريخه، قال ثنا سلمة<sup>(104)</sup> عن ابن  
 إسحاق قال، يزعم أهل التوراة أن ذلك لم يكن إلا عن دعوة<sup>(105)</sup> دعاها  
 نوح على حام. وذلك أن نوحاً نام فانكشفت عورته<sup>(106)</sup> فرأها حام فلم  
 يغطها وراها سام ويافث فألقيا عليها ثوباً فواريا عورته. فلما هب من

95. في جميع النسخ : أنا، وما أبتناه مأخوذ من رفع، الورقة 57. 97.

96. في جميع النسخ : بن، وما أبتناه مأخوذ من رفع، الورقة 57.

97. ج : عن.

98. أبو موسى الأشعري العالم الصحابي صاحب الهجرتين (ت. 42 هـ).

99. رفع، الورقة 57 : أن الله خلق آدم.

100. رفع، الورقة 57 : فجاء نيد آدم.

101. أ و ج د : صحيح حسن.

102. الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين في الحديث، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، 1341 (4 أجزاء)، ج 2، ص. 546. نص الحديث : "كعب عن محمد بن أبي لبيبة عن جده عن ابن مسعود أنه ذكر قول الله عز وجل (إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه)، فذكر أن نوحاً اغتسل فرأى ابنه ينظر إليه فقال، تنظر إلي وأنا أغتسل، خار الله لوك، قال فاسود فهو أبو السردان".

103. رفع، الورقة 57 : سبب سواد، أ و ج د : سبب ألوانهم، ب : سواد.

104. رفع، الورقة 57 : ثنا بن حميد ثنا سلمة.

105. رفع، الورقة 57 : دعوى.

106. رفع، الورقة 57 : و ب : انكشفت عن عورته.

نومه<sup>(107)</sup> علم ما صنع حام وسام ويافت فذكره<sup>(108)</sup>، وفيه قال يبارك، أي في سام، ويكون حام عبداً لأخويه.<sup>(109)</sup> قال ابن جرير، وقال غير ابن إسحاق، أن نوحاً دعا لسام بأن يكون الانبياء والمرسلون<sup>(110)</sup> من ولده، ودعا ليافت بأن يكون الملوك من ولده، ودعا على حام بأن يتغير<sup>(111)</sup> لونه ويكون ولده عبداً لولد سام ويافت<sup>(112)</sup>.

وقولكم في اسم الكتاب أزهار العروش، قد وقعت عليه ببلاد درعة ولكن الشك مني الآن هل هو أو مختصره نور الغيش في أخبار الحيش.<sup>(113)</sup>

قلت، وكذا ذكر ذلك الامام الحافظ الواعية ابن خلدون في تاريخه الكبير المسمى كتاب العبر وديوان المبدأ والخير في أخبار العرب والعجم والبربر ونصه: "وأما الاقالييم البعيدة من الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع، إلى أن قال، وقد توهم بعض

107. رفع، الورقة 57: نوت.
108. رفع، الورقة 57: فقال ملعون كتمان بن حام عبداً يكرنون لأخيه وقال يبارك...
109. رفع، الورقة (57-58): عبد أخيه ويقترض الله يافت ويحل في مساكنه سام ويكون كتمان عبداً لهم.
110. رفع، الورقة 58: الأنبياء والرسل.
111. في جميع النسخ: يغير، وما أئنتاه مأخوذ من رفع، الورقة 58.
112. انتهى كلام الجلال السيوطي في رفع شأن الحيش.
113. كتاب أزهار العروش في أخبار الحيش ينسب للجلال السيوطي (انظر بروكلمان II). أما كتاب تنوير الغيش في فضل السودان والحيش فهو لأبي الفرج ابن الجوزي وهو الذي يوجد كذلك ملخصاً تحت عنوان مختصر إيران الغيش في فضائل السودان والحيش. وهذا الكتابان موجودان ضمن مخطوطات جامعة بابل بالولايات المتحدة الأمريكية تحت عدد 198 و197 Landberg.

النسايين عن لا<sup>(114)</sup> علم لديه بطائع الكائنات أن السودان هم ولد حام بن نوح اختصوا بلون السواد لدعوة كانت<sup>(115)</sup> من أبيه ظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله في عقبه من الرق.<sup>(116)</sup> ودعاء نوح<sup>(117)</sup> في التوراة ليس فيه ذكر السواد، وإنما دعا عليه بأن يكون ولده عبداً لولد أخيه لا غير. وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحجر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات. وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب<sup>(118)</sup> [فإن الشمس]<sup>(119)</sup> تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة، قريبة إحداها من الأخرى، فتطول المسامدة في الفصول<sup>(120)</sup> ويكثر<sup>(121)</sup> الضوء لأجلها ويلح القيط الشديد عليهم فتسود<sup>(122)</sup> جلودهم لإفراط الحر. ونظير هذين الاقليمين فيما يقابلهما من الشمال الاقليم السابع والسادس، شمل سكانهما أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المقرط بالشمال، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين<sup>(123)</sup>، أو ما قرب منها، ولا ترتفع إلى المسامدة ولا ما قرب منها، فيضعف الحر فيها ويشتد<sup>(124)</sup>

114. "لا" ليس في ب.
115. كتاب العبر، I، 143-144: كانت عليه.
116. كتاب العبر، I، 143-144: من الرق في عقبه. وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصاص.
117. كتاب العبر، I، 143-144: دعاء نوح على ابنه حام وقع في التوراة.
118. في جميع النسخ: المضاعفة للجنوب، وما أئنتاه مأخوذ من كتاب العبر، I، 144.
119. "فإن الشمس" سقطت من المخطوطات الأربع.
120. كتاب العبر، I، 144: عامة الفصول.
121. كتاب العبر، I، 144: فيكثر.
122. كتاب العبر، I، 144: وتسود.
123. كتاب العبر، I، 144: مرئي.
124. في جميع النسخ: يد، وما أئنتاه مأخوذ من كتاب العبر، I، 144.

البرد عامة الفصول، فتبيض ألوان أهلها و تنتهي إلى الزعورة، ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوية الشعور. انظر تمامه فقيه طول. وإليه أشار ابن سينا في رجزه في الطب يقول:

بالزنج حر غير الأجساد      حتى كسا جلودها سورادا  
والصقلب اكتسبت البياضا      حتى غدت جلودها بضاضا (125)

وقولكم: فما معنى كون ولد حام عبيداً لولد يافث وسام؟ فإن كان يريد الكفار فلا اختصاص لهم بذلك، بل وكذا في أولاد أخويه سام ويافث لأن الكفر يبيح ملكهم (126) كانوا من الأسود أو الأبيض.

جوابه، أن الحكم كذلك ولا اختصاص لهم بذلك، بل كل كافر من ولد حام وغيره يملك إن بقي على كفره الأصلي لا فرق بين جنس وجنس. ولعل دعاءه أجيب في غالبهم لا كلهم. ففي الحديث "دعوت ربي ألا يهلك أمتي بالسنة فأعطانيها، إلى أن قال، ودعوت ربي أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها"، الحديث. (127)

وأما حديث "اتخذوا السودان فيان منهم ثلاثة من سادات الجنة إلخ" (128)، ففيه أمر باتخاذهم لثلاثا يرغبوا عنهم لبعض خصالهم الذميمة

125. أ. و ج : فضا، د : نضا. ذكر ابن خلدون هذه الآيات في تاريخه.  
126. ج و د : لأن بالكفر يستباح ملكهم، أ : لأن الكفر يستبيح ملكهم.  
127. النص الكامل للحديث : سألت ربي ثلاثاً فأعطاني ثنتين ومنعني واحدة. سألت ربي أن لا يهلك أمتي بالسنة فأعطانيها، وسألت أن لا يهلك أمتي بالفرق فأعطانيها، وسألت أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها. رواه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأثرها الساعة.  
128. النص الكامل للحديث كما ورد في رفع شأن الحبشان لجلال الدين السيوطي، الورقة 3: "اتخذوا السودان فيان ثلاثة منهم من سادات أهل الجنة، لقمان الحكيم والنجاشي وبلال المؤذن. قال السيوطي : حديث ضعيف، وقال فيه أبو حاتم : صدوق، وقال أبو زرعة وغيره : لا بأس به. وكثيره ابن خبير. أخرجه الحافظ أبو القاسم بن عساكر في تاريخه في ترجمة بلال ولقمان".

ولغلبة قلة الكيافة فيهم. وإنما أمر بذلك، والله أعلم، ورغب فيه لسهولة انقيادهم وطاعتهم والانسياب حيث سبقوا والمبادرة إلى الاسلام، حتى ربما كان سادات كهؤلاء المسلمين الأخيار، وكذا غيرهم، من ساداتهم. وقد عدّ الجلال السيوطي في كتابه رفع شأن الحبشان كثيراً منهم.

وأما حديث "إخوانكم خولكم" (129) ففيه الأمر بالعطف لمن مَلَكَ منهم وكذا من غيبرهم أن يرفق به ويشفق عليه، لأن مجرد الملكية يكسّر (130) القلوب غالباً لما فيه من القهر والاستيلاء، سيما مع التغرب عن الوطن.

إن الغريب الطويل الذليل ممتهن (البيت).  
هذا والجميع من ولد آدم، ولذا قال [صلى الله عليه وسلم] (131) "إن الله ملكك إياه ولو شاء لملكه إياك" (132)، أو كما قال تنبيهها على قام نعمته عليك بالاسلام وابتلائه له، أو (133) أصله، بالكفر حتى سبي، والله تعالى أعلم.

129. النص الكامل للحديث : "إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم. فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس ولا تكلفوهم ما يغلهم فإن كلفتموهم ما يغلهم فأعينوهم". أخرجه البخاري في باب الإيمان وباب المتق، ورواه كذلك مسلم والترمذي وابن ماجه وابن خبير.  
130. أ. و ج : يتكس.  
131. إضافة توضيحية من المحقق.  
132. النص الكامل للحديث : "اتقوا الله فيما ملكت أيانكم، أظمروهم مما تاكلون وأكسروهم مما تلبسون ولا تكلفوهم من العمل ما لا يطيقون، فما أحببتهم فأسكروا وما كرهتم فبيعوا، ولا تعذبوا خلق الله فإن الله ملككم إياهم ولو شاء لملكهم إياكم"؛ حديث مفروق في عدة أحاديث رواه البخاري ومسلم وأبو داود وأسناده صحيح. أورد بصيغته هذه أبو حامد الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين، آداب الألفة والأخوة، باب حقوق الملوك.  
133. أ. وأصله.

وقولكم في حديث "جعلهم الله تحت أيديكم"، هل ذلك فيمن قارن  
 رُفهُ كُفْرَهُ أم (134) لا يتعين هذا، وما معناه حينئذ؟ جوابه، أنه صلى الله  
 عليه وسلم قاله، والله أعلم، فيمن ملك لأجل الكفر الأصلي الذي هو  
 سبب الملك، سواء أسلم بعد أو بقي على كفره. وتأملوا قضية أبي لؤلؤة،  
 لعنه الله تعالى، غلام الغيرة بن شعبة القاتل لعمر ابن الخطاب رضي الله  
 عنه، وقد شكى عليه ثقل غرامته فأمره رضي الله عنه بما يرى أنه يطيقه،  
 ونوى مع ذلك أن يأمر الغيرة بالتخفيف عنه، فلم يصبر الأبعد الشقي  
 حتى يكلمه لسبق الشقاء عليه، ففتك فتكه العظيم، كما في  
 الصحيح. (135)

وقولكم: قد تقرر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إسلام  
 الحبشة وملك هو (136) صلى الله عليه وسلم وأصحابه كثيرا كما مر، فهل  
 كانوا يتوقفون في ملكهم أم يملكون ولا يبالون. جوابه ما قدمنا، أن حال  
 الحبشة معروف عندهم، وأن الذي ملك منهم ومن غيرهم باق على كفره  
 حتى سبي، وأن الذي أسلم منهم هو النجاشي، أعني أضحية (137)، ويقوا  
 هم على كفرهم. قال الامام بن خلدون في تاريخه لما تكلم على أصناف  
 السودان في السفر الرابع:

"والحبشة هم (138) أعظم أمم السودان وهم مجاورون لليمن على

134. ب: أن.  
 135. لعله يعني صحيح البخاري. ذلك أنه جاءت إشارة إلى طعن عمر في هذا المصنف في  
 كتاب فضائل الصحابة: 6. كما جاءت الإشارة إلى هذا الحديث في صحيح مسلم. كتاب الجنائز  
 وفي مسند الإمام أحمد ابن حنبل ج 1.  
 136. أ و ب: وملك صلى الله عليه وسلم. وفي نص السؤال الموجه بين أيدينا: وملك هو.  
 137. أضحية. يوزن أربعة، ومعناه بالعربية عظيمة: السوطي، وقع، الورقة 25.  
 138. "هم ليس في أوج ود".

شاطئ البحر الغربي [...] (139) كانوا على دين النصرانية وأسلم منهم  
 واحد (140) زمن الهجرة، على ما ثبت في الصحيح، [ثم عادوا  
 لدينتهم]. (141) والذي أسلم منهم لعهد النبي صلى الله عليه وسلم وهاجر  
 إليه الصحابة قبل الهجرة إلى المدينة فأوأهم (142) ومنعهم وصلى عليه  
 النبي صلى الله عليه وسلم لما (143) نُعي إليه، اسمه (144) النجاشي، إلى  
 أن قال، "وفي غريبه مدينة دأمر (145)، بها (146) ملك من أعظمهم (147)  
 وله ملك ضخم، وفي شماله ملك آخر (148) اسمه حق الدين بن محمد بن  
 علي ابن وكصنع (149) في مدينة وفات (150)، أسلم أولوه في تاريخ  
 مجهول. (151) وكان جده ولصنع مطيعاً لملك دأمر (152)، وأدركت  
 الخطي (153) الغيرة من ذلك ففراه واستولى على بلاده. ثم اتصلت الفتنة  
 وضعف أمر الخطي فاسترجع بنو ولصنع بلادهم (154) واستولوا على وفات

139. توضح من الحق.  
 140. ب: وأسلم منهم واحد: كتاب العبر: وأخذ بالاسلام واحد منهم.  
 141. لا توجد هذه الجملة في كتاب العبر، فهي إذن إضافة من المؤلف.  
 142. ب و ج ود: وأوأهم.  
 143. كتاب العبر: عندما.  
 144. كتاب العبر: وكان اسمه.  
 145. كتاب العبر: دأمر.  
 146. كتاب العبر: وكان بها.  
 147. كتاب العبر: أعظمهم.  
 148. ب: وفي شماله أحد منهم.  
 149. كتاب العبر: حق الدين بن علي ابن ولصنع.  
 150. اسم المدينة ليس في كتاب العبر. ب: وفاة.  
 151. كتاب العبر: في تاريخ مجهول.  
 152. كتاب العبر: دأمر.  
 153. في جميع النسخ: الخطي، وما أثبتناه مأخوذ من كتاب العبر.  
 154. كتاب العبر: بلادهم من الخطي ونسبه.

وخربوها. وبلغنا أن حق الدين هلك وملك بعده أخوه سعد الدين، وهم مسلمون، ويعطون الطاعة للخطي أحياناً وينابذونه أخرى، والله مالك الملك"، انتهى (155).

وقولكم : هل الحكم فيما يُجلب من الحبشة كالحكم فيما يُجلب من السودان سواء أم يختلف؟ جوابه ما قدمنا (156)، أي لا فرق (157) بين جميع الكفار، إلا المعاهدين وأهل الذمة والمتردين، في جواز غزوهم واستباحة ما سُمي منهم بالملك، سواء في ذلك السود (158) والنصارى واليهود وغيرهم. ففي المدونة في كتاب الزكاة الأول: "وتؤخذ الجزية ممن دان بغير الاسلام ولا تضاعف على نصارى بني تغلب ولا غيرهم"، انتهى (159).

وفي آخر كتاب الجزية منها (160) أيضاً في باب أخذ الجزية من المجوس والبربر والفرازة والصقالبة وغيرهم من الأعاجم ما نصه: قال النبي صلى الله عليه وسلم، سنوا بهم سنة أهل الكتاب، وأخذ عثمان الجزية من مجوس البربر. قال مالك، فالأثم كلها، من الفرازة والصقالبة والبربر (161) والترك وغيرهم من الأعاجم ممن لا كتاب لهم (162)، بمنزلة المجوس في هذا، إذا دعوا للاسلام فلم (163) يجيبوا دعوا إلى

- 155 - ابن خلدون، كتاب العبر، ج. 6، ص. 410 - 412.  
156 - أ: ما قدمنا أولاً.  
157 - ج: أن لا فرق؛ د: ألا فرق؛ أ: لا فرق.  
158 - أ: السودان.  
159 - المدونة الكبرى للامام مالك برواية سحنون، كتاب الزكاة الأولى، باب ما جاء في الجزية، يتصرف من أحد باباً.  
160 - "منها" ليس في أ.  
161 - أ و ج: الأبر؛ وكذلك في نص المدونة الكبرى.  
162 - ج و د: له؛ أما نص المدونة فهو: ممن ليسوا من أهل الكتاب.  
163 - ج: ولم.

إعطاء الجزية ويُقروا على دينهم، فإن أجابوا قبل منهم"، انتهى بنصه (164).

وقولكم : وكذا قول الفقهاء الرق أثر الكفر، ما معناه أيضاً؟ جوابه أن الرقية سببها الكفر. فكل من ملك من العبيد فهو دليل على أنه مسبي هو أو أصله، والله تعالى أعلم.

وقولكم : فيفضلكم (165) أزيحوا عن وجوه المسألة سرفة الحجاب وأطفئوا لنا الجوى بتتبع فصولها (166) بالجواب، فإننا لم نقف على من شفى الغليل فيها من جميع الوجوه إلا ما يأتي من تجاهكم بغير الله تعالى، مع أن درك المسألة عظيم والغلط فيها عظيم الخطر والابتلاء بها عام في كل بلاد وقطر فعسى الله تعالى (167) أن يأتي بالفتح فيها على أديكم وهو المسؤول سبحانه أن يضاعف أجركم ويجزل دخركم.

أقول، ها نحن تتبعناه بقدر المنة والتيسير فما كان من صواب فيحمد الله تعالى وفضله ومن خطأ فمن محله وأهله.

ونزيدكم ضابطاً آخر وهو أن كل من يقدم عليكم الآن من الصنف

- 164 - "فإن أجابوا... بنصه" سقط من ب. هذا نص المدونة في هذا الباب: "قال مالك في مجوس البربر إن الجزية أخذها منهم عثمان بن عفان، قال مالك في المجوس ما قد بلغك عن عبد الرحمن بن عوف أنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "سنوا بهم سنة أهل الكتاب فالأثم كلها بمنزلة المجوس عندي". قال ابن القاسم وقد قال مالك في الفرازة، وهم جنس من الحبشة سئل عنهم مالك، فقال لا أرى أن يقتلوا حتى يدعوا إلى الاسلام، ففي قوله هذا أنهم يدعون إلى الاسلام فإن لم يجيبوا دعوا إلى إعطاء الجزية. وأن يُقروا على دينهم فإن أجابوا قبل ذلك منهم". المدونة الكبرى. كتاب الجهاد، باب الجزية.  
165 - ب: فيضلكم.  
166 - أ: قولها.  
167 - "تعالى" سقطت من أ و ب.

والذي هو مُسَوِّشٌ وصنّف كُرمٌ وصنّف بُسٌّ وصنّف بُرْكٌ (168)، وصنّف  
دُكْنَبٌ (169)، وصنّف كُنْشُكْلٌ وصنّف يُرْبٌ وصنّف ثُنْبِعٌ (170)، وصنّف بُرْلُوا  
وصنّف كِرْمٌ، فكُلُّهم كَفَّارٌ ما زالوا على كفرهم إلى الآن، وكذا كُنْجِي، إلا  
ما قَلَّ من أَهْلِ هُنْبِرٍ (171)، ودَعْنَكَا (172)، على ضعف إسلامهم، فلا بأس  
عليك في قتلهم بلا سِوَالٍ. فهذا حكم هذه الفرق والله تعالى أعلم  
وأحكم. (173)

ولیکن هذا آخر ما تيسر من معراج (174) الصعود إلى نيل  
 حکم مجلب السود، وإن شئت فسمه الكشف والبيان لأصناف  
 مجلوب السودان. ختم الله لنا ولكم (175) بالایمان وجعلنا وإياكم من  
 أهل الإحسان، بجاه سيدي (176) ولد عدنان، صلى الله عليه وعلى آله  
 وصحبه (177) ما تعاقب اللوان وفرج بتيل مراده إنسان، وآخر دعوانا أن  
 الحمد لله رب العالمین، وصلى الله على سيدنا محمد نبيه وسلم وعلى  
 جميع من تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

بتاريخ يوم الاثنين عاشر المحرم فأتى الرابع والعشرين والألف على يد جامعه أحمد بن أحمد بن عمر أقيت ألهمه الله رشده.

١٦٨. أوب : بركه.  
 ١٦٩. "كب" ليس في أوب.  
 ١٧٠. ب : "تنبغ" بفتح التاء.  
 ١٧١. ب : هتبر بفتح الهاء.  
 ١٧٢. أوب و د : دعتنجا.  
 ١٧٣. "أحكم" ليس في أ.  
 ١٧٤. أ : معالج.  
 ١٧٥. "لكم" ليس في أ.  
 ١٧٦. ب و ج : سيد.  
 ١٧٧. أ : وصحه وسلم.

[illegible]

اللوحة 1 : أسئلة الجراحي «ن»  
مخطوط مصطفى الناجي





[illegible]

عاشراً في جملة من قال فيه الشيخ الامام (علامة العالم)  
ابن القيم رحمه الله تعالى انهم اهل حق من اهل حق

[illegible]

اللوحة 4 : - معراج الصعود «ب»  
الخزانة العامة بالرياض

三

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

اللوحة 5 :- معراج الصمود «ج»  
معهد الدراسات الافريقية بالرباط

وَعَلَّمَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ فَقَالَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا رَسُولَهُ

ولما كان يوم الجمعة سجدت مع المسلمين وسكنوا  
في بيوتهم فاستبشروا بالسلامة

اللوحة 6 : - معراج الصعود «د»  
مؤسسة علال الفاسي بالرباط

## أجوبة أحمد بابا

على أسئلة يوسف بن إبراهيم بن عمرو الأيسسي \*

### السؤال الأول<sup>(1)</sup>

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله

حفظكم الله<sup>(2)</sup> سيد أحمد بابا بن أحمد ورعاكم و<sup>(3)</sup> سلام عليكم<sup>(4)</sup> ورحمة الله وبركاته. جوابكم سيدنا في رقيق ناحيتكم من بلاد<sup>(5)</sup> السودان فيمن يجوز بيعه وشراؤه وملكيته<sup>(6)</sup> عندكم في التقديم<sup>(7)</sup> وجرى به العمل ببلاكم مع وجود الفقهاء وأئمة الدين، فإن جواب سيدي مخلوف البليالي ذكر فيه أن من كان منهم مسلم كأهل كَنْو وبعض زَنْكْزَك وأهل كاشنة وأهل كُبر وجميع سُغاي كلهم مسلمون فلا يجوز تمليكهم، و<sup>(8)</sup> كذلك فلان كلهم. إلا أنهم<sup>(9)</sup> يتنازعون ويغير بعضهم على بعض ويبيع بعضهم

\* المخطوطات المتبعة في التحقيق :

- أ : مخطوط الخزانة الخاصة للسيد مصطفى الناجي
- ب : مخطوط الخزانة العامة بالرباط، عدد ق / 930
- ج : مخطوط الخزانة الناصرية بتامكروت، عدد 1985
- 1 - نص السؤال غير وارد في ج.
- 2 - ب : الحمد لله وحده حفظكم الله.
- 3 - "و" غير وارد في ج.
- 4 - "عليكم" غير واردة في أ.
- 5 - "من" غير واردة في أ.
- 6 - "وملكيته" غير واردة في ب.
- 7 - ب : الحمد لله.
- 8 - "و" غير واردة في ب.
- 9 - ب : لأنهم.

وكذلك هذا العرب السيوفين<sup>(20)</sup> الذين يردون بلادنا بالملكبة<sup>(21)</sup>، وبعض صنهاجة من عمل السودان وناحيته، بيتوا لنا أمرهم هل هم على الإسلام أو الكفر أو فيهم صنفان معاً. وبين<sup>(22)</sup> لنا الصنفين ممن ذكر سيدي مخلوف<sup>(23)</sup> أن بعضهم مسلمون، ولم يعين مسلمون ولا كافرون، لنقف على حقيقة جميع من يجوز تليكه أو اجتنابه. وكذلك جُلُف وجُني. والله يعينكم ويطول بقا، هم آمين، انتهى.<sup>(24)</sup>

نتلوه بجوابه حفظه الله ومتع به ودام النفع به، انتهى.<sup>(25)</sup>

### الجواب الأول

الحمد لله وحده

وصلى الله على سيدنا<sup>(26)</sup> محمد وآله وسلم

<sup>(27)</sup>سيدي حفظكم الله ومتعنا وإياكم بالعافية وجعلنا ممن<sup>(28)</sup> يتورع عن مواطن الشبهات ويتقني<sup>(29)</sup> مصارع الهلكات، سلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

- 
20. ب : السونين.  
21. ب : يرجون بلدانا للكية.  
22. ملاحظة عامة : لغة الإيسي ضعيفة وركبة ثقلناها كما وجدناها ولم نحاول تصحيحها.  
23. ب : صنفين ذكر سيد مخلوف.  
24. ب : آمين والحمد لله رب العالمين.  
25. هذه الجملة انقرت بها أ.  
26. "سيدنا" ليس في أ.  
27. هنا تبدأ النسخة ج.  
28. ب و ج : ما.  
29. ب و ج : توقى.

بعضاً بالغارة والظلم والتعدي، كالعرب<sup>(10)</sup> الذين يتعمدون<sup>(11)</sup> على أحرار المسلمين فيبيعونهم ظلماً، فلا يحل تملك شيء منهم، انتهى مرادنا من جوابه رحمه الله.

ثم أردنا بياتكم<sup>(13)</sup> لهذا الجواب لعل الإسلام دخل بعض البلدان بعده أو خرج البعض ورجع إلى الكفر، وجوابكم فيما نذكره مما سمعناه من تسمية القبائل وما في علمكم مما لم نسمعه<sup>(14)</sup> من البلدان والقبائل. فمما سمعناه أنهم مسلمون : سنور وكشكشي<sup>(15)</sup> وكاغوا وكشن<sup>(16)</sup> وكُشُر ووزو ووترثوا وكب وكُكن. ولم يذكر<sup>(17)</sup> سيد مخلوف هؤلاء فيما ذكر أنهم مسلمون، ولعل<sup>(18)</sup> الاختلاف في الأسماء بالتخصيص والتعميم.

وما سُمع أنهم كافرون : كُرمًا وئرگرا وإرنا ودكُنْبا وكُروا وتُنْدُنْك وكُشْكُلي وكُنْشْش ومُوشِي. هذا الذي أوعاه عقلي مما سمعناه من بلدان الإسلام وبلدان الكفر.<sup>(19)</sup> ولعل هناك بلدان وقبائل لم نسمعوا بهم من الصنفين.

- 
10. ب : الأعراب.  
11. ب : تعدون.  
12. ب : حار.  
13. ب : بياتكم حفظهم الله.  
14. ب : نسبته.  
15. ب : كُشْكُش.  
16. أ : كُشْش.  
17. ب : يدر.  
18. تعبير مضطرب في ب : لعلها اختلفوا في الأسماء إما بتخصيص والتعميم.  
19. تعبير مضطرب في ب : هذا الذي أراه عقل مما سمعناه من بلاد الإسلام وبلاد الكفر لعل هناك ...

وأما تُثْنَدُ فهذا الإسم يقع على من كان ساكناً ببلاد (45) الحجر، لأن تُثْنَدَ (46) إسم الحجر بلغتنا والكاف للنسبة كياء النسب بلغتنا أيضاً. وأهل الحجر أصناف، منهم مسلمون مُحَرِّدون، كأهل هُنَيْبِر ودَعْنَنَّا (47)، فهؤلاء مسلمون أحرار، فما سُبِي منهم (48) فَيَايَاك وإياك منه لأنه حر مسلم. ومنهم أهل دَمُّ وأهل أَرْمَنَة وأهل كِرِيٍّ وأهل كُرُفِي خَلَق آخر لا يحصيتهم إلا خالقهم. فهؤلاء الأصناف كفار إلى الآن، فما أصبَت (49) منهم فاشتريه لأنه سُبِي وهو كافر. وهؤلاء كلهم (50) قرييون من سلطان (51) سُنَغْيِي (52) ومنهم من يعطي له الجزية، كأهل أَرْمَنَدَ وأهل أَرْمَنَة. وأما (53) كُرم ومُوشِي وِزْرُكُ وِزْرِيَّا وكُنْجِيَّا وكُنْجَلِي، (54) فهؤلاء كلهم كفار إلى الآن فعلمهم واضح. أما كُرُوكَا (55) الذي وقع في سؤالك فلا أعرف من جهتنا صنفاً يسمى بهذا الإسم، وكذا كُنْجِيش لا أعرفه.

أما كِبِ (56) فهو صنف بين سُنَغْيِي وبين بلاد هُونَسْ، (57) وهم الآن

45. ب. وج : بلدة.
46. ب. وج : تُثْنَدُ.
47. ب. وج : دَعْنَنَّا وكل.
48. ب. وج : يا نسب إليهم.
49. ب. وج : أُمَيْت.
50. أ. الكل.
51. أ. سلطنة.
52. ب. وج : سُنَغْيِي.
53. أما "غير واردة في ب. وج."
54. ب. وج : كُزْرِيٍّ وموتو وِزْرُكُ وِزْرِيَّا وكُنْجِيَّا وكُنْجَلِي.
55. ب. وج : كُرُ.
56. ب. وج : كُنْجِي.
57. ب. وج : "سُنَغْيِي" و "هُونَسْ".

فالذي عندي في مسألتك (30) أن تعلم أولاً أن هؤلاء الأصناف بعضها متداخلة. والذي تحقق (31) الإسلام منهم هم جميع أهل سُنَغْيِي (32) وملكوتها نحو شهرين طويلاً، وكذا (33) جميع كُنْزُ (34) مسلمون من قديم الزمان، وكذا كُشْنِ (35) وِزْكَوْزْكَ وِزْكَوْزْكَ. لكن يقرب إليهم قوم من الكفرة (36)، وربما يغير عليهم المسلمون لقرب ما بينهم (37) جداً على ما بلغنا، فباتون بهم إلى موضعهم (38) وهم كفار أرقاء. فهؤلاء إذا ثبت عندكم أن أمة أو عبداً من هؤلاء (39) الكفار وإنما تربي في بلدة كُنْزُ أو كُشْنِ أو زَكَوْزْكَ أو كِبِ حتى أسلم (40) فلا بأس لك (41) بشرائه لأنه سُبِي وهو على الكفر.

وكذلك (42) أهل برنوا كلهم مسلمون ويقرب منهم (43) أيضاً كفار يغير (44) عليهم أهل برنو، فالحكم ما تقدم.

30. ب. وج : مسألتكم.
31. أ. تحققت.
32. ب. وج : سُنَغْيِي.
33. ب. وج : وكذلك.
34. ب. وج : كُنْزُ.
35. ب. وج : كُشْنِ.
36. ب. وج : الكفار.
37. تعبير مضطرب في ب. وج : وربما يغير أهلهم المسلمون يقرب بينهم جداً.
38. ب. وج : موضع.
39. "من هؤلاء" غير واردة في ب. وج.
40. ب. وج : السلم.
41. "لك" غير واردة في ب.
42. أ. كلا.
43. ب. وج : إليهم.
44. ب. وج : ويغير.

مرضي لكون الغالب على صنفهم الشر والإغارات والغورة، (71) فذلك لا يسلب عنهم (72) إسم الإسلام.

أما كشكش فهذا اسم لم أسمع به إلا ببلدكم (73) هذا وفهمت منه (74) أنه اسم يقع على أهل هوس. (75) فإن كان كذلك (76) فهم (77) الأثواع المتقدمة من أهل كشش وكب وزكوك وكرن وككنو وكبر. فهؤلاء تقدم أنهم مسلمون وأن يقرهم جماعة كفار كأهل زنف (78) وغيرهم.

فهذا ما تيسر كتبه من الجواب والله تعالى (79) يعاقبنا وإياكم من جميع المحن (80) والشرو ويؤمتنا وإياكم يوم الحشر والنشور. وكتب مسلما عليكم عبيد الله (81) الفقير أحمد باب بن أحمد بن الحاج أحمد لطف الله بهم (82) آمين.

وما يتأكد إعلامكم به أيضا أهل بلك وأهل سبوا. (83) فأما أهل بلك (84) فهم ناس مختلطون فيهم العرب وفيهم فلان وفيهم سودان. وأما

- 71- ب وج : القدرة.  
72- أ : عليهم.  
73- ب وج : لم يسمع به إلا في بلدكم هذه.  
74- أ : منهم.  
75- ب وج : خوض.  
76- ب وج : ذلك.  
77- ب وج : فيهم.  
78- ب وج : زنف.  
79- "تعالى" غير وارد في ب وج.  
80- "الحن" غير وارد في ب وج.  
81- "عبيد الله" غير وارد في ب وج.  
82- ب وج : لطف الله به وجميع المسلمين.  
83- ب وج : أهل فلان وأهل سبوا.  
84- ب وج : فلان.

مسلمون لهم في الإسلام نحو أزيد من (58) ستين سنة. وأما كلك (59) فهذا الإسم أعلم أنه بلد من بلاد سنغني بينها وبين كاك نحو عشرة (60) أيام فأهلها مسلمون. وكذلك (61) أهل جنتي فهم من خيار عباد الله في إسلامهم، (62) كان فيهم قبل هذا الوقت فقهاء كبار وعلماء ورجال (63) صالحون من أهل الولاية والكرامة. وبالجسلة فأهلها إلى الآن ناس ملاح (64) فيهم دين وخيرية وفيهم كرم زائد ومحبية (65) في الغرب وفضل إليه، بل قيل أن مما جرب (66) أن الخيرية والإحسان في مائها، فمن وصل لبلدها وشرب ماءها أحسن من نفسه ما لا يعهده.

وأما بنبر (67) ويؤموا فهم أصناف من الكفار وراء جني إلى الآن فهم على الكفر.

وأما جلف (68) جلف (69) فأهلها على ما بلغنا، بل ثبت، مسلمون فيهم طلبة وفقراء وحفاظ القرآن.

وأما فلان فهم أيضا مسلمون، وإن كان (70) منهم من حالهم غير

- 58- أ : نحو يزيد على.  
59- ب وج : كلك.  
60- ب وج : أربعة أيام. "عشرة" تصحيح على هامش أ.  
61- أ : كلك.  
62- ب وج : الإسلام.  
63- "رجال" غير وارد في ب وج.  
64- ب وج : صلاح.  
65- ب وج : صحة.  
66- ب وج : فيها تعبير مصطرب : إنها جزء.  
67- ب وج : بنبر.  
68- "أما" غير وارد في ج.  
69- ب وج : جلف.  
70- "كان" غير وارد في ب وج.

الذي كان يظهر لي<sup>(99)</sup> قبلُ فيهم لما سألنا عنهم<sup>(100)</sup> ونحن ببلد تنبكت. وأما أهل بُلال<sup>(101)</sup> فهم مسلمون، أعني العرب وفلان والسودان، وإنما تسلط عليهم السلطان المسمى بإدريس صاحب بُرن، وهو رجل جاهل على ما بلغنا، والله تعالى يأخذ الحق وهو يهدي السبيل، والسلام.

من كاتبه أحمد باب وفقه الله تعالى آمين.

كتبه من طلب من الله التوفيق للعمل به عبد الله تعالى الراعي عفو مولاه يوسف بن إبراهيم بن عمرو الأيسى كان الله له بمنه. السؤال بخط كاتبه والجواب نقله من خط المسؤول الفقيه الأديب المحدث المشار سيد أحمد باب بن أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيبت الصنهاجي المَسْنُوي التُّكْرُوي التَّنْبُكِي المالكِي حفظه الله.<sup>(102)</sup>

99. "لي" غير واردة في ب و ج.  
100. ب و ج : سُلِّطَ عنهم.  
101. ب و ج : فلان.  
102. انفردت النسخة أ بإشارات اسم الناسخ الذي هو السائل في نفس الوقت. كما أضاف الناسخ تعريفاً بالآيت من العلماء.

أهل سبيوكا فهم ناس من العرب يزعمون أنهم من جذام<sup>(85)</sup>، وجذام كما علم من سبأ.<sup>(86)</sup> وهم إلى<sup>(87)</sup> الآن يتكلمون بكلام العرب الفصيح وحالهم كحال العرب، ولكن كثيراً منهم، على ما قيل، على غير الملة. فلذا اختلف فيهم علماء<sup>(88)</sup>، كُنْزُ هل يُسترقون أم لا، فأنتى بعضهم باسترقاقهم قائلاً لأنهم كفار ولم يثبت دخولهم في الإسلام، وما يزعمونه من كونهم من العرب دعوى. وأنتى بعضهم بعدم جواز استرقاقهم. قلت<sup>(89)</sup>، وفتواه ضعيفة<sup>(90)</sup> لأن الناس، وإن كانوا<sup>(91)</sup> مصدقين على أنسابهم<sup>(92)</sup> كما قال مالك في الملوثة<sup>(93)</sup>، إلا أن<sup>(94)</sup> النصوص أيضاً أن العرب منهم من لم يُسلم<sup>(95)</sup>، وأن العرب يُسترقون<sup>(96)</sup> إلا قريناً. فهؤلاء، لو اتصفوا بالكفر الآن محصلهم على أنهم الكفر الآن<sup>(97)</sup> أو أصولهم مرتدون<sup>(98)</sup>. فهذا

85. ب و ج : جزام.  
86. ب و ج : سببي.  
87. "إلى" غير واردة في ب و ج.  
88. ب و ج : العلماء.  
89. ب و ج : وليس يفتواه وجه.  
90. "ضعيفة" تصحيح على الهامش في أ.  
91. أ : وإن كانوا.  
92. ب : نسابهم.  
93. "في الملوثة" غير واردة في أ.  
94. أ : لكن.  
95. ب و ج : كلهم لم يسلموا.  
96. ب و ج : تُسترقوا.  
97. "على الكفر الآن" إضافة على الهامش بخط الناسخ في أ. ب و ج : فهؤلاء، به اتصفوا بالكفر الآن فحصلهم على أنهم أصولهم كفار.  
98. "أو أصولهم مرتدون" غير واردة في ب و ج.



## السؤال الثاني

سؤال بعد الأول كتبه كاتبه لسيد أحمد ابن أحمد المجارب على السؤال الذي قبل هذا بخط يده حسبما يأتي جوابه بعد هذا السؤال (1) :

حفظكم (2) الله سيد أحمد بابا بن أحمد

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته عن خير

فهنا جوابكم بحوله (3) في رقيق السوادن فأشكى (4) علينا قولكم من ثبت أنه من بلاد الاسلام لا يشتري، فكيف العمل بمن سبي من بلاد الكفر (5) ونشأ (6) ببلاد الإسلام وترى فيه (7) حتى تطبيع بطباع أهل البلد وتفصح بلسانهم وصار منهم بذلك، أو من كان من نسل المذكورين واستأصلت (8) فيه الرقية فإذا بلغنا ببلادنا (9) أنكر أن أصله الكفر أو (10) أصله الرقية، لأننا لا نروا (11) من يعترف (12) أنه مملوك بتلك الناحية بالسبي وهو على الكفر أو من أصله، وإنما يدعون (13) أنهم أخذوا

1. تنرد أ بهذا التقديم.
2. ب. وج : الحمد لله حفظكم الله.
3. أ. : بحوله.
4. أ. : فشكى.
5. ب. وج : فمن سبي من بلاد الكفر.
6. ب. وج : وترى.
7. "ترى فيه" انقروت بها أ.
8. ب. وج : استحال.
9. "بلادنا" انقروت بها أ.
10. ب. وج : وأصله.
11. ب. وج : لأن لا يرى.
12. ب. وج : يعرف.
13. ب. وج : يدعون.

بالغارة أو السرقة (14)، ونحن نقطع أن هناك من أصله الرقية أو أصله السبي على الكفر. بين لنا حفظكم الله (15) ما العمل فيمن ذكر.

وقولكم في أهل أرمينة مع من ذكروتم (16) معهم أنهم كفار فما وجدناه (17) نشتره لأنه سبي على الكفر، وبعد ذلك ذكروتم (18) أن أهل أرمينة (19) وأرمينة قرييون من سلطان (20) سنغي يعطون له (21) الجزية. هل يجوز استرقاقهم (22) مع أن سلطان سنغي (23) إنما يأخذ منهم الجزية للأمان لهم، وهل إن سباهم غيره من القبائل أو السلاطين (24) غير هذا الذي أمّنهم (25) يجوز استرقاقهم، مع أن (26) من أمّن الكفار من المسلمين يضي أمّا نهم (27) على الخلاف الوارد في ذلك بين العلماء (28) إذا أمّن السلطان من أمّن له مزية من المسلمين أو من دونهم. (29) بين لنا ذلك ولكم الأجر والسلام.

14. "أو السرقة" تنرد بها أ.
15. "حفظكم الله" غير وارد في أ.
16. ب. وج : ذكرت.
17. ب. وج : وجدناه سبي نشتره.
18. ب. وج : ذكر.
19. ب. وج : أرمينة.
20. ب. وج : سلطانك.
21. "له" تصحيح على الهامش في أ.
22. ب. وج : استرقاقهم.
23. ب. وج : سنغا.
24. ب. وج : سلطان.
25. ب. وج : منهم.
26. "أن" غير واردة في ب وج.
27. ب. وج : إيمانهم.
28. ب. وج : أساء.
29. ب. وج : هناك خلط كبير في هذه الجملة "إذا أمّن سلطان أو مامن له مزية المسلمين من دينهم".

## السؤال والجواب الثالثين<sup>(40)</sup>

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيدنا محمد

يقول كاتبه عبید الله يوسف بن إبراهيم بن عمرو الإيسی، سألت سيد أحمد باب بن الحاج أحمد بن الحاج أحمد، كلهم فقهاء، مشاركون بالثلاثية، نفعتنا الله ببركتهم، مشافهة، بعد السؤال الأول وقبل الثاني اللذين قبل هذا، قلت له إذا أردت شراء المملوك من السوق، ذكرًا أو أنثى، فنجدته مؤلداً عربي اللسان أو بربري اللسان، فهل يجب عليّ بحثه في أمه من أين هي من السودان لتلا تكون ممن لا يجوز استرقاقه ممن ذكر في السؤال الأول أنه لا يجوز لنا استرقاقه. فقال لي حفظه الله، اشتر ما ظهر لك ودع عنك ما خفي عليك، بهذه الألفاظ أو ما معناها، لطول عهدي بالسمع منه مع فهم المعنى والمراد.

نستل الله الحاجة بالسعادة بجاه نبيه مولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم عدده ما ذكره الذّاكرون وعدده ما غفل عن ذكره الغافلون إلى يوم الدين يارب العالمين.

40. انفردت النسخة بهذا الجواب.

## الجواب الثاني

الحمد لله وحده، الجواب وبالله التوفيق، أعلم<sup>(30)</sup> أن الأصل فيمن<sup>(31)</sup> كان بيد أحد وهو رقيق له بشراء أو<sup>(32)</sup> نحوه ثم ادعى الحرية ألا<sup>(33)</sup> تصدقه على دعواه حتى يثبت ذلك بالبينة<sup>(34)</sup> أو بوجه يثبت. ولكن الاحتياط والورع أن لا نشترى مملوكاً<sup>(35)</sup> يدعي الحرية لا سيما في الوقت الذي ظهرت فيه الإغارة على المسلمين وكسب الأحرار. ومتى يحتاج شمس الضحى إلى دليل.

"ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب".<sup>(36)</sup> وما كتبناه أولاً فيه كفاية لمن أراد الحق والخروج عن أمور<sup>(37)</sup> الشبهات والسلام.<sup>(38)</sup>

كتبه أحمد بابا وفقه الله تعالى هـ انتهى من خطه حفظه الله، انتهى.<sup>(39)</sup>

- 30 - الجواب وبالله التوفيق، أعلم غير واردة في ب وج.
- 31 - ب وج : فيسا.
- 32 - "له شراء أو غير واردة في ب وج.
- 33 - أ : أن لا.
- 34 - ب وج : بالبينات.
- 35 - ب وج : بما كا.
- 36 - سورة الطلاق : 2 . 3.
- 37 - ب وج : الخروج من الشبهات.
- 38 - النسخان ب وج تشيخان هنا "انتهى".
- 39 - تنزه أ بهذه الإضافة التي تختم الجواب الثاني. أما ب وج فتستفردان بإضافة هامش على هذا الجواب يحتوي على لائحة بأسماء القبائل والشعوب المسلمة وغير المسلمة. (انظر الملحق 2).



## ملحق 1

### فتوى مخلوف البلبالي حول رقيق السودان<sup>(1)</sup>

الجواب في مسألة الرقيق : أما الرقيق فأصله الكفر. وكفار السودان كهؤلاء النصاري إلا أن السودان مجوس. أما من كان منهم مسلماً، كأهل كَنُو وبعض زَكْرَك وأهل كانشة وأهل كوير وجميع سنغي، كلهم مسلمون، فلا يجوز تملكهم. وكذلك فلأن كلهم، إلا أنهم يتنازعون ويغير بعضهم على بعض ويبيع بعضهم بعضاً ويحلل<sup>(2)</sup> بعضهم بعضاً بالغارة والظلم والتعدي كالعرب الذين يتعدون على أحرار المسلمين فيبيعونهم ظلماً، فلا يحل تملك شيء منهم. ومن عُرف منهم أنه من تلك البلاد المعروفة بالإسلام كما ذكرنا وذكر أنه من تلك البلاد فيترك سبيله ويحكم له بالحرية حسبما أفتى به فقهاء الأندلس، كابن عتاب وغيره، ولم يخالفهم<sup>(3)</sup> في ذلك [إلا] ابن لبابة. وينحو هذا قضى حكام أهل فاس، ويمثل هذا قضى سيدي محمود قاضي تنبكت، وهو يقبل قولهم من غير أن يُكلف إثبات كونهم من تلك البلاد.

ومن يتحرى السلامة لنفسه فلا يشتري منهم إلا من يسمى بِلاده وينظر هل هو من تلك البلاد أم لا، يعني من بلاد الإسلام أو بلاد الكفار، وهي مصيبة عظيمة عمت بها البلوى في هذا الزمان في البلدان.

والله تعالى أعلم. وبهذا أجاب عبيد الله مخلوف بن صالح سمح الله له.

- 1 - وردت هذه الفتوى ضمن مجموع مصطفى الناجي الذي يحتوي كذلك على النسخة أ من الأخرية.
- 2 - "يحلّو" في الأصل.
- 3 - "يخالله" في الأصل.
- 4 - "إلا" سقطت من الأصل.

جل قبائل الكفرة : فاعلم أن بَشْبَانَ أكثر عددا من سائر المجوس، وأقرب إلى بلاد الإسلام. ثَمَّا من المجوس وكذلك تندا وسَفِّ وتَسَّاري وكَلِين وُتْبُ وكَرْتَك ويوب ومنهم مسلمون، وأكثرهم مجوس<sup>(2)</sup> بُلْنَك وكذلك بُون ودُكْنَب وكُرْسِي وكَي وُزْرُكُل وتُر. هذا ما علمت من قبائل المجوس.

وأما الأقاليم فهي<sup>(3)</sup> تشتمل على كثير منها، ثم بينت. وأول بلاد ملّي، يلي العرب كِنَك وباعُن. ومن مدائن كِنَك زَار، وهي مدينة الوزير المسمى بَقَار من وزراء سلطان ملّي، تحت ملكته فَلَاكَا وكُساتا وكَيَاك. وما يلي من العرب أولاد عقبه وأولاد يونس<sup>(4)</sup> وغيرهم. ومن مدائن كَيَاك : سَرِين. هؤلاء كلهم مسلمون لم يخالطهم الحدادين حَبِكَ ودَمِي وجَيْغِي وكُنْت قبائل الكفرة إلا الممالك. ومن الأقاليم بَنَبَك وفي وسطها مدينة يقال لها جَاغِي وقراها التي في حكمها عشرون قرية كلهم مسلمون لم يخالطهم كافر. ومنها كل خالطها بَنَبَرًا بالسكنى، وكذلك تُنْدُك وبِال وسبْدُك وكُرْدُك ومُسْكُرا. وأما بِشَا فأكثرها كفرة. وأما أُصُولُ فأكثرها عبدة السحر، وكذلك بُنْدُك وكُنْبُك وجوْمًا وسَنَكُرا ودَتَّالًا وكَمَكُرا وكُرْكا وبِرِي. وأما سُرْبَا وكَيَاك وجَاقُون وكُنْجُور إلى بلاد سُبُلَاك كلهم مسلمون على كثير من البلدان وفيها كثير من المسلمين وعمارتها قرية وأنواع من الكفرة لا يعلم عددهم إلا الله، وبالله التوفيق لا رب غيره.

2. "ماجس" في الأصل.

3. "قهل" في الأصل.

4. هنا انتهى المخطوط ج من الأجرة.

## ملحق 2

### ها مش على الجواب الثاني لأحمد بابا<sup>(1)</sup>

الحمد لله

أبين لك قبائل من المسلمين. فاعلم أن أخبار المسلمين : سَواري ودَرامي وفَرْقنا وفادَاكا وذُكُر وكَبَا وسَلَا وسِيَسِي وكُلُغ وجَيْغِي وجَاغ وسِيَسَاغ وكَكُ وغَاغِي وسَغْنُغ وكَسَم وغِيَاَس. ويليهم جَا وسَام ولي ونَجَاد وأَنْدَوَكِي وهَلْ وفِي وسَاغُوا وتَك وسَنِير وسَغْنُغِين وكُنْبِين وبَايَسَن وكُنْتا وَايَان وكَايَن وجِيَب وتُر وتَرَو وبَار وكُرْغَا ووارْتِي وسوغُوسُرا وبَغَاكا وكُنْتَن وبَاغِي ووطراسيب وسَمَر نَاكِي وكُنْتِي وفاساسر وسور وَاكَا وجَغِي وسَنَك وكُرْمَا وكُرْب وَمَار وِتْكَر وبَاغِي وكُسِير وكُورَة وكُنْبَال وكُنْبَل ومُنْد وجُون وتَان وسَغْنُغ ومُنْكَر وِنِيَت وقبيلة المخزن كِيَت وجَاوَر وكُنْبَاتِي ودَتْبَا وكُرْمُغ وكُنْتاِي وكُلْكَل ودَتْنِغ ودَنَب وكَتْنِغ وكُنْبِي وسَاكَلِيغ وسَاكَلِيَا وفُنْت وبِرْث وجَنْت ودَايَا دَنْبَل وقبائل جِن وهي : وَنْكَرَا في كلام تنبكت وتوُغ وتُوب وبَغِيغ وبَغِيغ وبَغَا وبَلِيغ وبَلْكَ وبَقَرَل ومَاتِي وتُكَر وكُنْتِي ودَمَايِغ ودَمَاب وبَايِغ وفَاتَب وقبائل فَلَان وجَيْغِي وسِيَدِي سَنَكِي.

1. انفراد نسخنا ب وج من الأجرة بإتيان هذا الهاش على الجواب الثاني لأحمد بابا على أسئلة يوسف الإيبي.



15. تعليق على أوائل الألفية
16. تعليق على مواضع ابن الحاجب
17. تنبيه الواقف على تحقيق "وخصصت نية الحالف"
18. تنوير البصائر والأفهام بحكم حشر الأجسام بعد الإعدام
19. تنوير القلوب بتكفير الأعمال الصالحة الذنوب
20. جلب النعمة ودفع النقمة بمجانبة الولاية الظلمة
21. جواب عن القوانين العرفية التي تعارف عليها بعض سكان الجبل
22. خاتل الزهر في كيفية الصلاة على سيد البشر
23. درر السلوك بذكر الخلفاء وأفاضل الملوك
24. درر الوشاح لفوائد النكاح
25. الدر النظير في كيفية الصلاة على البشير النذير
26. دفع الضير عن كلام بن خير (أو جواب عن سؤال ورد من الدلاء)
27. رسالة في التصوف
28. الزند الوري في تخيير المشتري
29. شرح رجز الكودي
30. شرح الصدور (الصدر) وتنوير القلوب (القلب) ببيان مغفرة ما نسب للجانب النبوي من الذنوب (الذنب)
31. شرح صفري السنوسي
32. شرح العقيدة البرهانية
33. عين الإصابة في حكم طابة

## ملحق 3

## مؤلفات أحمد بابا التتكتتي\*

1. الإبداء وإعادة الفاعل للمبتدأ في شرط الإفادة
2. إرشاد الواقف لعنى "وخصصت نية الحالف"
3. أجوبة الأسئلة المصرية
4. أجوبة حول رقيق السودان
5. أجوبة عن ثلاث أسئلة
6. أسئلة في المشكلات
7. استعراض الخلفاء
8. إفهام السامع بمعنى قول خليل في النكاح بالمنافع
9. إمتناع الأسماع بما قيل في إجراء أنفاظ رواية الحديث مجرى السماع
10. أنفاس اللئالي في فتح الاستغفار من فهم كلام خليل في درك الصداق
11. البدور المسفرة في شرح حديث الفطرة
12. التحديث والتأنيس في الاحتجاج بآين إدريس
13. تحفة الفضلاء ببعض فضائل العلماء
14. ترتيب جامع المعيار

\*. انظر الجرد والوصف التفصيل لهذه المؤلفات عند :

John Hunwick and R.S. O'Fahey, *Arabic literature of Africa*, Vol. I - II, Leiden : Brill, 1994 - 95.

# Índices

## Índice de figuras y tablas

|        |  |      |
|--------|--|------|
| Fig. 1 | Transliteración del árabe. ....  | viii |
| Fig. 2 | Mapa de África occidental. Principales núcleos de población, rutas comerciales, productos y zonas de producción. Extraído de Mauny, R., <i>Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge</i> , Dakar, Institut Français d'Afrique Noire, 1961, 575. .... | ix   |
| Fig. 3 | Obras aprendidas, transmitidas y compuestas por los ulemas del <i>bilād al-sūdān</i> biografiados por Aḥmad Bābā. ....   | 88   |
| Fig. 4 | Tabla esquemática de las relaciones maestro-discípulo de los ulemas del <i>bilād al-sūdān</i> biografiados por Aḥmad Bābā. ....  | 101  |
| Fig. 5 | Retrato de Almanzor, Francisco de Zurbarán (colección privada). ....   | 114  |
| Fig. 6 | Obra conservada de Aḥmad Bābā al-Tinbuktī. ....  | 134  |
| Fig. 7 | Clasificación de grupos étnicos del <i>bilād al-sūdān</i> de acuerdo con su adscripción al islam, según la fetua de Majlūf al-Balbālī, la obra <i>Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd</i> y las <i>Respuestas</i> a al-Īsī. ....                               | 180  |



# Índice detallado

|   |           |
|---|-----------|
| Resumen .....   | i         |
| Abstract .....  | ii        |
| Índice general .....  | iii       |
| Agradecimientos .....   | vi        |
| Abreviaturas y transliteración del árabe .....  | viii      |
| <b>Introducción .....</b>   | <b>2</b>  |
| Justificación .....   | 2         |
| Objetivos .....   | 8         |
| Interrogantes de investigación e hipótesis .....  | 9         |
| Antecedentes y estado de la cuestión .....  | 12        |
| Metodología .....   | 25        |
| <b>Capítulo 1: Ulemas del <i>bilād al-sūdān</i> en fuentes biográficas e históricas (ss. X/XVI-XI/XVII) .....</b> | <b>33</b> |
| Orígenes de la jurisprudencia islámica en el <i>bilād al-sūdān</i> .....  | 33        |
| Ulemas del <i>bilād al-sūdān</i> premoderno .....   | 35        |
| 1. 1. °Abd al-°Azīz al-Takrūrī: .....   | 36        |
| 1. 2. °Abd Allāh b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 929/1522-3): .....   | 37        |
| 1. 3. Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Muḥammad al-Tāzajtī (conocido como Aydaḥmad, m. 937/1531): .....                   | 38        |
| 1. 4. Majlūf b. °Alī b. Ṣāliḥ al-Balbālī (m. 940/1533): .....   | 41        |
| 1. 5. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536): .....  | 42        |
| 1. 6. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548): .....   | 44        |
| 1. 7. Al-°Āqib b. °Abd Allāh al-Anuṣammanī (m. dp. 950/1543): .....   | 47        |
| 1. 8. Muḥammad b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 973/1565): .....   | 48        |
| 1. 9. Aḥmad b. Muḥammad b. Sa°īd (m. 976/1568): .....   | 48        |
| 1. 10. Al-°Āqib b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583): .....  | 50        |
| 1. 11. Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583): .....  | 51        |
| 1. 12. Abū Bakr b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583): .....   | 54        |
| 1. 13. Muḥammad b. Maḥmūd b. Abī Bakr Bagyu°u (m. 1002/1594): .....   | 56        |

|   |    |
|---|----|
| 1. 14. Al-Naẓīb b. Muḥammad al-Anuṣammanī (m. dp. 1012/1603):.....  | 62 |
| <i>Ámbito geográfico</i> .....  | 63 |
| <i>Maestros y procedencia</i> .....   | 66 |
| Maestros orientales.....  | 66 |
| 2. 1. Jālid b. °Abd Allāh b. Abī Bakr al-Azharī (m. 905/1499): .....  | 66 |
| 2. 2. Abū l-Faḍl °Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad ʿĀlāl al-Dīn al-Suyūṭī<br>(El Cairo, 849/1445-911/1505): .....              | 67 |
| 2. 3 °Alī b. Nāṣir b. Muḥammad al-Bilbaysī al-Makkī al-Šāfi°ī (m. 915/1509): .....  | 67 |
| 2. 4. Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. °Alī al-Qalqašandī (Egipto m. 921/1516)ī: .....  | 67 |
| 2. 5. Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Maqdisī (Jerusalén, El Cairo m.<br>923/1517): .....                                      | 68 |
| 2. 6. Šayj al-Islām Zakariyyā°, Zayn al-Dīn Zakariyyā° b. Muḥammad b. Aḥmad al-<br>Anṣārī al-Sunaykī al-Azharī (m. 926/1520): ..... | 68 |
| 2. 7. Šams al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Laḳānī (Egipto m. 935/1528): .....   | 69 |
| 2. 8. Un nieto de Abū l-Barakāt Muḥammad b. °Abd al-Qādir b. Muḥammad al-<br>Nuwayrī (Egipto m. c. 902/1497): .....                 | 69 |
| 2. 9. ʿĀlāl al-Dīn Ibn al-Šayj Zakariyyā°, hijo de Šayj al-Islām Zakariyyā°: .....  | 69 |
| 2. 10. ʿĀmāl al-Dīn Yūsuf b. °Abd Allāh al-Šarīf al-Ḥusaynī al-Urmayūnī (m.<br>957/1550): .....                                     | 69 |
| 2. 11. Nāṣir al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Laḳānī (Egipto m. 958/1551): .....   | 70 |
| 2. 12. °Abd al-Mu°ṭī b. Aḥmad b. Muḥammad al-Sajāwī al-Madanī (m. 960/1553):<br>.....   | 70 |
| 2. 13. Ibn Ḥaḳḳar al-Haytamī (m. 974/1567): .....   | 70 |
| 2. 14. °Abd al-Qādir b. Aḥmad al-Fākihī al-Makkī (m. 976/1568-9):.....  | 71 |
| 2. 15. Aḥmad b. Aḥmad b. °Abd al-Ḥaqq al-Sunbātī (m. 990/1582): .....   | 71 |
| 2. 16. Abū l-Makārim Šams al-Dīn Muḥammad al-Bakrī (m. 994/1586): .....   | 71 |
| 2. 17. °Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Tašurī (m. 999/1590): .....  | 72 |
| Maestros magrebíes.....   | 73 |
| 3. 1. °Abd al-°Azīz b. °Abd al-Wāḥid al-Lamṭī al-Fāšī: .....  | 73 |
| 3. 2. Muḥammad b. °Abd al-Karīm Al-Magīlī (m. 911/1505): .....  | 74 |
| 3. 3. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Miknāsī al-Fāšī (m. 919/1513): .....   | 74 |
| Transmisión del °ilm o ciencia religiosa entre los ulemas del <i>bilād al-sūdān</i> .....   | 75 |
| 4. 1. °Abd al-°Azīz al-Takrūrī (m. dp. 750/1349):.....  | 76 |
| 4. 2. And-Agh-Muḥammad al-Kabīr, cadí de Tombuctú (m. 1446-7): .....  | 76 |

|  |            |
|--|------------|
| 4. 3. Al-Mujtār al-Naḥwī (Tombuctú m. 1516-7): .....                           | 76         |
| 4. 4. °Abd Allāh b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. en Walāta 929/1522-3): .....    | 76         |
| 4. 5. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536): .....                     | 76         |
| 4. 6. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548): .....                    | 77         |
| 4. 7. Muḥammad b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 973/1565): .....        | 77         |
| 4. 8. Aḥmad b. Muḥammad b. Sa°īd (m. 976/1568) .....                           | 77         |
| 4. 9. Maḥmūd b. Abī Bakr al-Wankarī Bagyu°u (m. mediados X/XVI, Walāta): ..... | 77         |
| 4. 10. Al-°Āqib b. Maḥmūd b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583): .....       | 77         |
| 4. 11. Aḥmad b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583): .....           | 78         |
| 4. 12. Abū Bakr b. Aḥmad b. °Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583): .....        | 78         |
| 4. 13. Muḥammad Bagyu°u (m. 1002/1594): .....                                  | 78         |
| <i>Obras aprendidas, transmitidas y compuestas</i> .....                       | 80         |
| <i>Cadiazgo e imamoto</i> .....  | 89         |
| <i>Prácticas ascéticas y sufíes</i> .....                                      | 90         |
| Consideraciones finales .....  | 98         |
| <b>Capítulo 2: Bio-bibliografía de Aḥmad Bābā al-Tinbuktī .....</b>            | <b>103</b> |
| El sabio de Tombuctú .....   | 103        |
| <i>La vida del autor a través de las fuentes</i> .....                         | 105        |
| <i>La familia Aqīt</i> .....   | 107        |
| <i>Formación del autor</i> .....   | 111        |
| <i>Aḥmad Bābā y la invasión sa°adī del bilād al-sūdān</i> .....                | 114        |
| <i>El regreso a Tombuctú</i> .....   | 117        |
| Obra .....   | 118        |
| <i>Obras del primer periodo de Tombuctú (963/1556-1001/1593):</i> .....        | 119        |
| Obras de gramática y retórica: .....   | 119        |
| Obras de jurisprudencia: .....   | 120        |
| Obras filosófico-morales: .....  | 121        |
| <i>Obras del periodo marroquí (1001/1593-1015/1607):</i> .....                 | 122        |
| Obras de retórica y gramática: .....   | 122        |
| Obras de mística y religiosidad: .....   | 122        |
| Obras de género biográfico: .....  | 124        |
| Obras filosófico morales: .....  | 125        |
| Poesía: .....  | 126        |

|   |            |
|---|------------|
| Obras de jurisprudencia: .....  | 126        |
| <i>Obras del segundo periodo de Tombuctú (1016/1608-1036/1627):</i> .....   | 128        |
| Obras de mística y religiosidad: .....  | 128        |
| Obras de <i>fiqh</i> : .....  | 128        |
| <i>Obra conservada</i> .....  | 130        |
| Obras conservadas de Aḥmad Bābā .....   | 130        |
| <b>Capítulo 3: La obra <i>Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd</i></b> .....   | <b>136</b> |
| Manuscritos, ediciones y traducciones .....   | 136        |
| <i>Copias manuscritas</i> .....   | 136        |
| <i>Ediciones y traducciones</i> .....   | 137        |
| La obra <i>Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd</i> .....  | 140        |
| <i>Estructura de la obra</i> .....  | 143        |
| <i>Áreas temáticas</i> .....  | 147        |
| La doctrina mālikí sobre esclavitud y el <i>Mi<sup>c</sup>rāy</i> .....   | 153        |
| <i>Fundamentos jurídicos de la obra</i> .....   | 156        |
| <i>Doctrina mālikí sobre la esclavización de personas libres</i> .....  | 167        |
| <b>Capítulo 4: Esclavitud, religión y etnicidad en el <i>Mi<sup>c</sup>rāy</i></b> .....  | <b>176</b> |
| Etnicidad y religión en el <i>Mi<sup>c</sup>rāy</i> .....   | 176        |
| La obra <i>Mi<sup>c</sup>rāy al-ṣu<sup>c</sup>ūd</i> y el comercio transahariano .....  | 194        |
| Esclavitud y ulemas, ¿la dominación simbólica? .....  | 197        |
| <b>Conclusions</b> .....  | <b>203</b> |
| <b>Fuentes y bibliografía</b> .....   | <b>215</b> |
| Fuentes árabes .....  | 215        |
| Bibliografía .....  | 220        |
| <b>Anexo I: Traducción castellana del <i>Mi<sup>c</sup>rāy</i></b> .....  | <b>239</b> |
| <i>Consulta jurídica de Sa<sup>c</sup>īd b. Ibrāhīm al-Āirārī</i> .....   | 240        |
| <i>Escala para llegar a la sentencia sobre la esclavización de los negros o explicación y aclaración de las distintas clases de cautivos del bilād al-sūdān</i> ..... | 249        |
| <i>Respuestas de Aḥmad Bābā a las preguntas de Yūsūf b. Ibrāhīm b. °Amr al-Īsī</i> ...  | 273        |
| <i>Primera Pregunta</i> .....   | 273        |
| <i>Primera respuesta</i> .....  | 275        |

|   |            |
|---|------------|
| <i>Primera respuesta</i> .....  | 275        |
| <i>Segunda pregunta</i> .....   | 279        |
| <i>Segunda respuesta</i> .....  | 280        |
| <i>Tercera pregunta y respuesta</i> .....   | 281        |
| <i>Anexo a la segunda respuesta de Aḥmad Bābā</i> .....   | 282        |
| <i>Fetua de Majlūf al-Balbālī acerca de los esclavos del bilād al-sūdān</i> .....   | 286        |
| <b>Anexo II: Jurisprudencia mālikí sobre esclavitud</b> .....   | <b>287</b> |
| Ibn Sahl (m. 486/1093), <i>Al-Iʿlām bi-nawāzil al-aḥkām</i> .....   | 287        |
| <i>Cuestiones sobre la manumisión (al-ʿitq) y las reclamaciones de libertad de un hombre propiedad de otros tres, que fue manumitido por uno de ellos en su testamento, y reclamado por otro [extracto]</i> ..... | 287        |
| De las sentencias de Ibn Ziyād sobre una mujer que reclamaba la libertad [extracto] .....   | 287        |
| De las preguntas (masāʾil) a Ibn Zarb sobre este tema [la manumisión y las reclamaciones de libertad] [extracto] .....  | 288        |
| Ibn Farḥūn (m. 799/1397), <i>Tabṣirat al-ḥukkām</i> .....   | 289        |
| <i>Sobre los rehenes y las cuestiones (masāʾil) sobre éstos [extracto]</i> .....  | 289        |
| Al-Wanṣarīsī (m. 914/1508), <i>al-Miʿyār al-muʿrib</i> .....  | 289        |
| <i>Sobre esclavos comprados en tiempos de venta de personas libres</i> .....  | 289        |
| <i>Consulta sobre los esclavos de tierras abisinias (Ḥabaša)</i> .....  | 290        |
| Al-Ḥaṭṭāb al-Ruʿaynī (m. 953/1547), <i>Mawāhib al-ʿyālīl</i> .....  | 293        |
| <i>Sobre la manumisión [extracto]</i> .....   | 293        |
| Sobre quien reclama la libertad [extracto] .....  | 293        |
| <b>Anexo III: Ms. <i>Miʿrāy al-ṣuʿūd</i> Tamentit (Argelia)</b> .....   | <b>294</b> |
| <b>Anexo IV: Mss. Hunwick 536</b> .....   | <b>305</b> |
| <b>Anexo V: Texto árabe del <i>Miʿrāy</i></b> .....   | <b>308</b> |
| <b>Índices</b> .....  | <b>340</b> |
| Índice de figuras y tablas .....  | 341        |
| <b>Índice detallado</b> .....   | <b>342</b> |